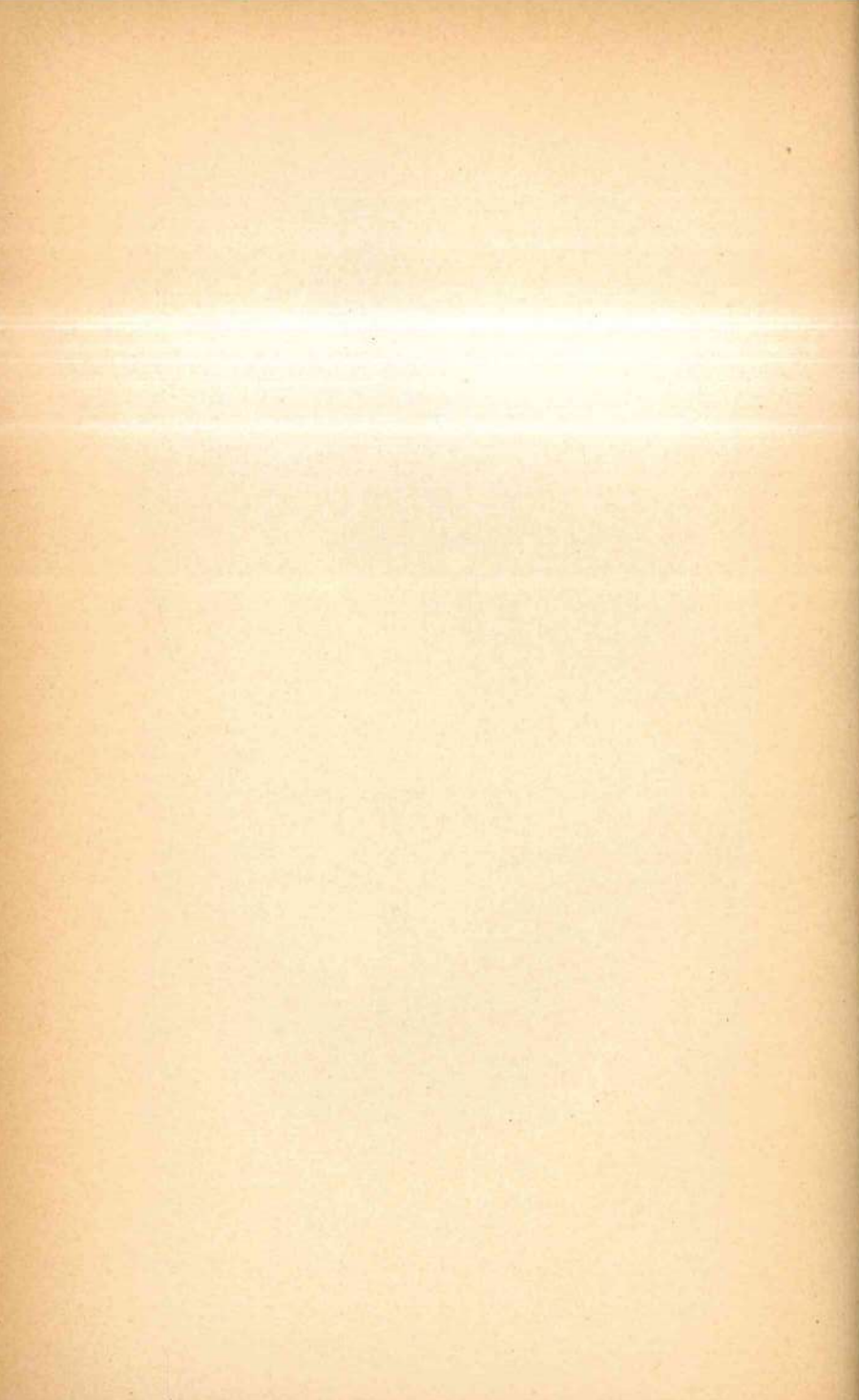
JOHN DEWEY

RICOSTRUZIONE FILOSOFICA

CON INTRODUZIONE

DI

GUIDO DE RUGGIERO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1931

INTRODUZIONE

John Dewey[1] è conosciuto in Italia specialmente come pedagogista. La sua dottrina dell'educazione ha impresso un orientamento nuovo alle scuole americane, e, mediatamente, opera anche tra noi, per merito del Lombardo Radice, che ha saputo cogliere alcune affinità profonde che, malgrado la diversità delle insegne speculative, esistono tra essa e la pedagogia idealistica, e ha potuto così innestare molte

[1] Una bibliografia completa degli scritti del Dewey è quella di MILTON HALSEY THOMAS *and* HERBERT WALLACE SCHNEIDER, *A bibliography of John Dewey*, New York, Columbia University Press, 1929. Un'ottima scelta di brani, sistematicamente raggruppati, è contenuta nel volume: *The philosophy of John Dewey* selected and edited by J. RATNER, New York, Holt, 1928. Le opere più significative del Dewey sono: *Psycology*, New York, 1887 (1891³); *Outlines of a critical theory of ethics*, N. Y., 1891; *Studies in logical theory*, Chicago, 1903; *How we think*, Boston, 1910; *Democracy and education*, N. Y., 1916; *Essays in experimental logic*, Chicago, 1916; *Reconstruction in philosophy*, N. Y., 1920; *Human nature and conduct*, N. Y., 1922; *Experience and nature*, Chicago, 1925; *Characters and events (Popular essays in social and political philosophy)*, N. Y., 1929, 2 volls; *The quest for certainty*, N. Y., 1929; *Construction and criticism (The first Davies Memorial Lectures)*, Columbia University Press, 1930. Si vedano anche gli articoli che il D. ha pubblicato in *The Journal of philosophy* edito dallo Schneider. Per la letteratura intorno al Dewey, si consulti il vol. cit. di Milton Halsey Thomas ed Herbert Wallace Schneider. L'introduzione, che qui pubblichiamo, è stata già stampata ne *La Critica* del settembre 1931.

vedute originali del Dewey nella propria dottrina pedagogica.

Ma il Dewey ha elaborato anche una filosofia, nel senso più ampio e complesso che si suol dare a questa parola, di cui la citata pedagogia non è che un prolungamento e un complemento, e che merita di essere conosciuta come una delle espressioni più spontanee ed originali del pensiero contemporaneo. Una delle prime prove di queste sue qualità ci è indirettamente offerta dalla difficoltà stessa che s'incontra nel catalogarla tra le scuole e gl'indirizzi che la tradizione ci ha reso familiari. Essa ha qualche affinità col prammatismo, in quanto rifugge dagli schemi intellettualistici del pensiero classico e considera l'attività stessa della mente come un valore strumentale; donde il nome di «strumentalismo» con cui suol essere designata. Ma, in contrasto con la grettezza filistea del prammatismo, che degrada l'attività del pensiero al livello di un'utilità meramente economica, essa ne rivendica il carattere e il significato ideale. Dire che il pensiero sia uno strumento non significa, per il Dewey, che esso escluda ogni ricerca imparziale e disinteressata; allo stesso modo che — com'egli dice — attribuire a una locomotiva un carattere strumentale non significa deprezzare il valore di un'accurata ed elaborata costruzione di essa. Ma c'è di più una netta differenza tra la strumentalità fisica e quella intellettuale: la prima è più limitata e circoscritta nel suo uso, la seconda, appunto perchè è una strumentalità altamente generalizzata, è più flessibile nell'adattamento a un uso imprevisto[1]. Queste parole del Dewey ci

---

[1] DEWEY, *Reconstruction in philosophy* (10ª ristampa, 1929), pagine 148-149.

ricordano la definizione che il Montaigne dava del pensiero come un *outil à tout usage*, e ci spiegano che egli possa dare al suo prammatismo o strumentalismo una qualifica idealistica. Del resto, le espressioni « prammatismo », « idealismo » nel loro raccostamento statico non valgono a darci una rappresentazione adeguata della sua dottrina: come ha già notato un critico americano, la via giusta per apprezzare la filosofia del Dewey è quella di considerarne non i punti di partenza e di arrivo, ma il movimento dagli uni agli altri. Nelle sue ricerche egli di solito esordisce col più crudo empirismo e con un ostentato disprezzo pei dommi della filosofia intellettualistica tradizionale, che può urtare una mente filosoficamente educata; ma, dotato com'egli è del senso della complessità crescente della vita spirituale, non si appaga delle semplificazioni superficiali da cui muove, ma scava in profondità e si ritrova così alle stesse fonti a cui hanno attinto i maestri della speculazione idealistica di tutti i tempi. Insomma l'idealismo non è per lui un risultato, ma una linea di movimento, di cui va acquistando sempre più piena coscienza[1].

Il Dewey muove dal sentimento vivace dell'antitesi tra l'intuizione antica della vita e la moderna. Pei Greci l'immobilità e l'immutevolezza erano i caratteri essenziali del vero essere; il mutamento apparteneva a una sfera inferiore dell'apparenza spuria e ingannatrice. In questa visione si rifletteva uno statico ordine sociale, avente al suo vertice, almeno come ideale aspirazione, una vita puramente contemplativa, non turbata dall'affaccendamento tu-

[1] V. l'art. di W. E. Hocking, *Action and certainty*, in *Journal of philosophy* del 24 aprile 1930, pp. 225, 238.

multuoso delle forme di vita più basse, alle prese col mobile divenire. Oggi la disposizione morale di fronte al mutamento è profondamente modificata. « Questo perde il suo *pathos*, cessa di esser guardato con malinconia come una caduta dalla grazia, come fautore di decadenza e di perdizione. Esso viene a significare nuove possibilità e nuovi fini da raggiungere: diviene profetico di un futuro migliore »[1]. Quindi, anche la concezione contemplativa del sapere, che presupponeva un oggetto stabile e immutevole, perde ogni valore. Oggi, l'ultima cosa a cui pensa un uomo di scienza è il contemplare. Egli non aspetta passivamente una rivelazione, ma comincia col *fare* qualche cosa, col portar qualche reagente sulla materia da studiare, per veder come si comporta. Egli non può certo mutare le stelle, ma può almeno, con lenti e con prismi, mutare la loro luce non appena tocca la terra; può apprestar trappole per scoprire mutamenti che in ogni altro caso sfuggirebbero[2]. Alla passività della contemplazione subentra così l'esperimento attivo, che rompe la stabilità apparente delle cose ed apre la via al mutamento. Per questa via si scoprono le proprietà delle cose, che restano invece occulte a una contemplazione vagante alla superficie di esse. E la « realtà » cessa di essere qualcosa di bell'e fatto e di definitivo; essa diviene ciò che va accettato come il materiale del mutamento. A loro volta, anche l'« ideale » e il « razionale » cessano di far parte di un mondo separato, incapace di essere usato per far leva nella trasformazione del mondo empirico; ma rappresentano delle possibilità intelligentemente

[1] *Reconstruction*, p. 116.
[2] Ibid., pp. 112-113.

intraviste in seno alle cose dell'esperienza, di cui ci si può servire per migliorarle [1].

Di questa visione moderna della realtà le scienze della natura sono, per il Dewey, l'espressione più genuina. La filosofia, invece, che per molti riguardi ha assecondato e promosso l'emancipazione dello spirito moderno dai legami di un'irrigidita tradizione, per altri riguardi li ha confermati e ribaditi, col fatto stesso che ha mutuato dai Greci molti dei suoi problemi e dei suoi ideali. Ancora per essa vige l'identificazione della realtà con ciò ch'è stabile, regolare, finito; mentre l'esperienza, nelle sue forme non sofisticate, ci attesta una differente realtà e ci avvia verso una differente concezione delle cose. In effetti, noi viviamo in un mondo che è un miscuglio di sufficienza, compiutezza, ordine e ricorrenza, che rendono possibili la previsione e il controllo, e di singolarità, ambiguità, incertezze, insomma di processi che si avviano verso conseguenze ancora indeterminate. Questi due aspetti son mescolati insieme non meccanicamente, ma vitalmente, come il grano e la zizzania della parabola: noi possiamo riconoscerli separatamente, ma non dividerli. Irrigidirli in due mondi distinti, come, nella scia della tradizione, sèguita ancora a far la filosofia, significa perdere il senso della loro antitesi e del loro intreccio [2]. Bisogna che essa invece si ponga al loro centro o alla loro confluenza; che cioè essa si liberi del tutto dalle forme del pensiero classico ed operi lo stesso mutamento che già le scienze della natura hanno attuato. Non si tratta però — è bene avvertirlo — di appropriarsi, secondo i dettami del posi-

[1] *Reconstruction*, p. 122.

[2] *Experience and nature*, p. 47

tivismo, dei risultati scientifici, per sottoporli a una manipolazione di secondo grado; ma di dare un riconoscimento alla funzione attiva del pensiero in un mondo a cui il mutamento è connaturato. La trasformazione che il Dewey vagheggia ha un significato metodologico e insieme metafisico: la scienza non è tanto un modello da imitare, quanto un segno e un documento di un mutato atteggiamento spirituale verso il mondo, da cui bisogna trarre tutte le implicite conseguenze speculative ed etiche.

Molte vane quistioni filosofiche sorgono dall'assunzione di una mente che sta a sè, da una parte, e un estraneo e stabile oggetto dall'altra, che deve esser visto e osservato. Si chiede allora come mai una mente e un mondo, un soggetto e un oggetto, così separati e indipendenti, possano venire in tale relazione tra loro, che una vera conoscenza sia resa possibile. Se il conoscere fosse abitualmente concepito come attivo ed operativo, secondo l'analogia dell'esperimento guidato da ipotesi o dell'invenzione guidata dall'idea di qualche possibilità, non è troppo dire — osserva il Dewey — che il primo effetto sarebbe di emancipare la filosofia da tutti i *puzzles* epistemologici che ora l'ingombrano[1]. E per cominciare: il fatto della relatività delle sensazioni suscita difficoltà gravi solo se si attribuisce alle sensazioni il valore teoretico di riproduzioni soggettive di una realtà oggettiva preesistente. Bisogna invece considerarle come di natura emotiva e pratica piuttosto che cognitiva e intellettuale. Esse sono urti, che segnalano un mutamento, dovuto all'interruzione di un assetto anteriore. « Per es., una persona che prende note con una matita non avverte la pressione

[1] *Reconstruction*, p. 123.

della matita sulla carta o sulla mano, finchè essa scorre liberamente. L'attività sensoriale incita in modo automatico e inconscio la risposta motrice. V'è una preformata connessione fisiologica, acquistata con l'abitudine, ma che in ultima istanza si riferisce a una connessione originaria nel sistema nervoso. Se la punta della matita si rompe e l'abitudine dello scrivere non opera speditamente, allora c'è un urto cosciente: la sensazione che qualcosa non va. Questo mutamento emotivo opera come uno stimolo per un mutamento richiesto nell'operazione. Si guarda la matita e la si tempera o se ne prende un'altra. La sensazione opera come un *pivot of readjusting behavior*. Essa segna una rottura nella *routine* precedente dello scrivere e l'inizio di un nuovo modo di azione. Le sensazioni sono relative nel senso che segnano transizioni nei modi del comportamento da un abito a un altro. Il razionalista ha ragione pertanto di negare che le sensazioni come tali siano veri elementi di conoscenza. Ma le ragioni che egli dà in favore di questa conclusione e le conseguenze che ne trae sono erronee. Le sensazioni non sono parti di alcuna conoscenza, buona o cattiva, superiore o inferiore, imperfetta o completa. Esse sono piuttosto provocazioni, incitamenti, sfide, a una ricerca che termina in una conoscenza. Come interruzioni, esse sollevano le domande: cosa significa questo urto? che accade? quale è la mia relazione col turbato ambiente? che bisogna fare?[1]. Se tale è la loro natura, il loro preteso atomismo scompare totalmente, e si rende superflua l'esigenza di una facoltà sintetica, di una ragione super-empirica per connetterle. La filosofia non si trova più

[1] *Reconstruction*, pp. 89-90.

di fronte al problema insolubile di cercare una via per mezzo della quale dei grani separati di sabbia possano esser saldati in una forte e coerente roccia. Scompare ogni necessità del macchinario kantiano di concetti a priori per sintetizzare una pretesa materia amorfa dell'esperienza. La vera materia consiste in processi di adattamento reciproco tra azioni, abiti, funzioni attive, connessioni tra fare e subire: coordinazioni sensorio-motrici. Questa organizzazione intrinseca alla vita rende superflua una sintesi al di sopra della natura e dell'esperienza [1].

Pure, se un pensiero non è necessario per coordinare il materiale sensibile, è necessario per rispondere alle domande poste dalle sensazioni. Non ritornano così, per altra via e con forma diversa, le categorie e la sintesi kantiane? Questo ritorno si effettua, nella concezione del Dewey, quasi a insaputa del suo autore: egli parla di metodi mentali, di generalizzazione, ecc. senza chiedersi se queste articolazioni del pensiero non abbiano per caso bisogno di una spiegazione a priori. Egli si serve dei suoi « strumenti » intellettuali senza indagare fino in fondo come mai essi son posti in grado di funzionare. Le sue prevenzioni contro il kantismo sono particolarmente suggerite da un'istintiva ripugnanza per l'interpretazione fichtiana di Kant: cioè per la idea di un *Ego* troppo sufficiente a se stesso, che con una specie di magia crea il mondo. Tale non è per lui la funzione del pensiero, bensì quella di ricreare il mondo, trasformandolo in uno strumento e un possesso dell'intelligenza. Il pensiero prende inizio da specifici conflitti in seno all'esperienza, che cagionano perplessità e turbamenti. « Gli uomini,

---

[1] *Reconstruction*, pp. 90-91.

per norma, non pensano, se non quando hanno perturbazioni da sedare, difficoltà da superare. Una vita di riposo, di successo senza sforzo, sarebbe una vita senza pensiero. Gli uomini non tendono a pensare quando la loro azione è dettata dall'autorità. I soldati hanno difficoltà e restrizioni a iosa, ma, in quanto soldati, non hanno fama di essere pensatori. Il pensiero è approntato per essi dall'alto. Dovunque regna un'autorità esterna, il pensiero è sospetto e nocivo[1] ».

Il pensiero nondimeno non è la sola via in cui può esser cercata una soluzione personale di una difficoltà. Sogni, fantasticherie, idealizzazioni emotive, sono anch'essi vie di scampo dalla perplessità e dal contrasto. Ciò che contraddistingue il pensiero è il modo di affrontare i fatti: osservazione, analisi, generalizzazione, inferenza sono le principali articolazioni del lavoro mentale. Niente ha fatto più danno all'opera del pensiero dell'abitudine di considerare l'osservazione come qualcosa che è fuori e prima del pensiero e il pensiero come qualcosa che può andare avanti senza includere l'osservazione di nuovi fatti. Il pensiero, che è inteso come metodo di una ricostruzione dell'esperienza, tratta l'osservazione come un passo necessario nella definizione del problema, e che consiste nel localizzare il perturbamento o la difficoltà, e nell'intravvedere, se pure in modo vago, il significato di essi. L'osservazione è diagnosi, e la diagnosi implica sempre un interesse in anticipazione e preparazione. Risulta di qui che la formazione delle idee e dei concetti è già in embrione in questo primo stadio: le idee infatti, quando non sono mere fantasie tramate dalla memoria come

[1] *Reconstruction*, p. 138.

un rifugio sentimentale, sono appunto anticipazioni di qualcosa da venire, ipotesi da accettare come punti di orientamento di un lavoro. Intendere questo fatto, soggiunge il Dewey, significa bandire ogni rigido dogma dal mondo, e riconoscere che le concezioni, le teorie, i sistemi sono sempre aperti allo sviluppo, mediante l'uso. Essi sono, come s'è detto, strumenti, il cui valore sta nella loro capacità di lavoro. « *Knowing is not self-enclosed and final, but instrumental to reconstruction of situation* »[1].

Questo carattere strumentale è osservabile anche negli stadi più alti del lavoro del pensiero, cioè nei processi di astrazione e di generalizzazione. Ogni concreta esperienza è unica nella sua totalità e non è ripetibile. Ora, mediante l'astrazione, un certo elemento di essa è prescelto per il sussidio che offre nell'afferrare qualche altra cosa ancora. Preso per sè, è un frammento mutilo, un povero sostituto della totalità vivente da cui è estratto. Ma, considerato funzionalmente, e non in modo statico e strutturale, esso rappresenta la sola via in cui un'esperienza può essere resa valida per un'altra. L'astrazione è liberazione dai limiti dell'esperienza singola. Più essa è teoretica e astratta, cioè più si allontana dal particolare sperimentato, e più si fa adatta all'infinita varietà delle cose che possono presentarsi. Le antiche matematiche e l'antica fisica erano molto più vicine all'esperienza concreta e corpulenta che non quelle moderne. E, appunto perciò, erano più incapaci di applicazioni estensive, in forme inaspettate.

Astrazione e generalizzazione sono connesse. Esse sono, rispettivamente, l'aspetto negativo e positivo della stessa funzione. L'astrazione libera un fattore

---

1 *Reconstruction*, p. 145.

in modo che possa essere usato; la generalizzazione rappresenta l'uso. Essa trasferisce, estende, applica un risultato di una precedente esperienza, per ricevere e interpretare un'esperienza nuova. I processi deduttivi, a loro volta, definiscono, delimitano, purificano e pongono in ordine le idee mediante le quali è condotta questa operazione potenziatrice e direttiva, ma non possono da soli, per quanto perfetti, garantirne l'esito[1]. Questo può essere assicurato soltanto da una conferma sperimentale delle ipotesi elaborate dal pensiero; in modo che tutto il lavoro mentale si svolge in un circolo, il quale movendo dai fatti ritorna ad essi, arricchendoli di un significato che originariamente non avevano. Nella fase iniziale, essi erano materia bruta; nella fase finale sono elementi significativi di una ricostruzione intelligente, appartengono a un livello più alto dell'esistenza.

Di qui, un nuovo concetto attivo e dinamico della verità. Se le idee, le teorie, i sistemi, sono strumenti di una riorganizzazione intelligente di una situazione data, allora la prova della loro validità sta nell'effettivo compimento di questo lavoro. Se essi ottengono successo nella loro funzione, sono attendibili, sani, validi, veri. Altrimenti falsi. La conferma, la corroborazione, la verificazione stanno nelle opere, nelle conseguenze. « *Handsome in that handsome does* »; « *By their fruits shall we know them* ». Ciò che ci guida veramente è vero. L'avverbio « veramente » è più fondamentale, tanto dell'aggettivo « vero », quanto del nome « verità ». Un avverbio esprime una via, un modo di azione. Ora un'idea è appunto un disegno o un piano per agire in una

[1] *Reconstruction*, pp. 150-151.

certa via, per chiarire una data situazione. Nelle materie fisiche gli uomini si sono a poco a poco abituati e identificare la verità col verificato. Ma essi ancora esitano a riconoscere ciò che da questa identificazione procede e a derivarne una nuova definizione della verità. Generalizzare questo riconoscimento, significa imporre all'uomo la responsabilità di abbandonare gl'irrigiditi dogmi, così nella logica, come nella politica e nella morale, e di assoggettare alla prova delle conseguenze i suoi più cari pregiudizi [1].

Questa, nelle sue linee sommarie, è la dottrina della conoscenza del Dewey. Si tratta ora di vedere in che modo essa stessa soddisfa al proposto criterio di validità. Una dottrina della conoscenza ha sempre le sue radici in una metafisica implicita o esplicita. E, nel caso nostro, se il conoscere ha il valore di una ricostruzione intenzionale della realtà, se i concetti sono ipotesi soggette a convalida sperimentale, c'è luogo a chiedersi se il comportamento delle cose, nella loro struttura oggettiva, giustifica tali vedute. La risposta a questo quesito è contenuta nell'opera *Experience and Nature*, che è la più decisamente orientata verso la metafisica. Il Dewey nega che esista una rigida separazione tra la mente, come centro d'interessi conoscitivi e sperimentali, e la natura come oggetto conosciuto e sperimentato. Per lui, i due termini della tradizionale antitesi sono sulla stessa linea di sviluppo: il conoscere sperimentale appartiene all'ordine della realtà naturale, ed è lo stadio più alto, in cui alcuni genuini tratti della natura vengono a manifesta realizzazione; e, d'altra parte, la natura stessa, nei suoi stadii pre-conoscitivi,

---

[1] *Rencostruction*, pp. 156-159.

non ha una struttura materiale estranea alla mente, ma esige la mente e perciò ha un'affinità profonda con essa[1]. Natura e conoscenza (o esperienza) sono momenti di un'identica storia. Le cose empiriche immediate, nel loro significato presentativo e non ancora rappresentativo, sono punti terminali di storie naturali. La conoscenza scientifica, a sua volta, non eleva un altro regno rivale di esistenza antitetica, ma rivela l'interna struttura, l'ordine ed il senso da cui dipende il presentarsi degli eventi immediati. Essa insomma trasforma gli eventi in oggetti, dove gli oggetti sono gli stessi eventi forniti di un significato[2]. E il significato non è qualcosa di soggettivo, che noi aggiungiamo a una realtà estranea e impassibile, ma è parte oggettiva e integrante della stessa realtà che per mezzo della conoscenza si scopre. A volte, la « scoperta » è considerata come una prova che l'oggetto della conoscenza sia già lì, bell'e pronto. Ora, che vi sia un'esistenza antecedente alla ricerca e alla scoperta, non si può negare; ma si nega che, come tale, cioè indipendentemente dalla conclusione dell'evento storico della ricerca nella sua connessione con altre storie, essa sia già l'oggetto della conoscenza. Si dice che i norvegesi abbiano scoperto l'America. Ma in che senso? Essi approdarono alle sue coste dopo un viaggio burrascoso: vi fu scoperta nel senso che fu toccata una terra non ancora toccata da Europei. Ma, finchè il nuovo oggetto veduto e trovato non fu usato per modificare antiche credenze, per mutare il senso della vecchia carta del mondo, non vi fu scoperta in un significato intellettuale pieno e concreto. La scoperta dell'Ame-

[1] *Experience and Nature*, p. 24.

[2] *Objects are events with meanings: Exper. and Nat.*, p. 318.

rica implicava l'inserzione di una terra di nuovo toccata nella carta del globo; ed anzi questa inserzione non era meramente additiva, ma trasformatrice di un quadro precedente del mondo[1].

In che differisce questa concezione dall'idealismo, almeno com'è comunemente inteso? In ciò, che l'idealismo, seguendo la tradizione classica che identifica l'oggetto della conoscenza con la realtà, la verità con l'essere, è costretto a prendere l'opera del pensiero assolutamente e tutta in una volta, invece che relativamente e per gradi. In altri termini, esso prende la ricostruzione mentale per una costruzione originaria. Accettando la premessa dell'equivalenza della realtà col conseguito oggetto della conoscenza, l'idealismo non ha modo di notare che il pensiero è intermediario tra alcuni dati empirici ed altri di ordine più alto, tra eventi ed oggetti. Di qui, un compito di trasformazione è stato convertito in un atto miracoloso di creazione. Una conversione di oggetti immediatamente attuali in oggetti «migliori», più sicuri e significanti, è stata considerata come un passaggio dall'apparente e fenomenico al veramente reale. In breve, l'idealismo è colpevole di aver trascurato che pensiero e conoscenza sono storie[2], che l'intelligenza non è qualcosa di posseduto una volta per tutte, ma in costante processo di formazione ed esige costante svegliatezza nell'osservare e nell'inferire, mente aperta per imparare e coraggio nel riadattare.

Idealistica è tuttavia la concezione del Dewey, se non nel senso da lui criticato, che è quello dell'idealismo post-kantiano, certo in un senso più

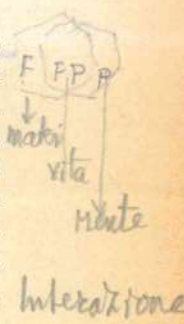
---

[1] *Experience and Nature*, p. 156.

[2] Ibid., p. 158; *Reconstruction*, p. 96.

largo, in quanto fa del pensiero e della scienza « la direzione intenzionale degli eventi della natura verso significati capaci di possesso e godimento spirituale... Questa direzione è essa stessa un evento naturale, in cui la natura, altrimenti parziale e incompleta, viene pienamente a se stessa; cosicchè gli oggetti dell'esperienza conscia, quando sono riflessivamente scelti, formano il fine della natura[1].

La distinzione tra fisico, psico-fisico e mentale si risolve pertanto in una distinzione di livelli di crescente complessità ed intimità d'interazione tra eventi naturali. L'idea che la materia, la vita, la mente rappresentino separate specie di « essere » è un errore che proviene da una sostantivazione di funzioni. La fallacia sta nel convertire le conseguenze di un'interazione di eventi in cause della interazione stessa[2]. L'errore della scienza greca non è di avere assegnato delle qualità all'esistenza naturale, ma nell'aver male inteso il *locus* della loro efficacia. Essa ha attribuito alle qualità, indipendentemente dall'azione organica, un'efficacia che esse posseggono solo attraverso un mezzo organizzato di vita e di mente. Quando la vita e la mente sono riconosciute come caratteri di un'interazione molto complessa ed estensiva di eventi, è possibile dare uno *status* naturale, esistenziale, alle qualità, senza ricadere nell'errore della scienza greca[3].

In generale, si possono distinguere tre livelli ascendenti di siffatti campi *(fields)* d'interazione. Il primo, che è la scena delle interazioni più ristrette ed esterne, benchè qualitativamente diversificate in

[1] *Experience* ecc., p. 358.
[2] Ibid., p. 261.
[3] Ibid., p. 265.

sè, è quello fisico. Le sue proprietà distintive son quelle del sistema matematico-meccanico scoperto dalla fisica e che definisce la materia come un carattere generale. Il secondo livello è quello della vita. Malgrado le differenze interne, le azioni vitali hanno caratteri comuni, che si sogliono designare col nome di psico-fisici. Il terzo livello è quello dell'associazione, della partecipazione, della comunicazione. Esso è ancora più diversificato internamente, perchè consta di formazioni individualizzate, ma ha un comune denominatore mentale, dove la mente si definisce come un possesso di « significati »[1]. La realtà, nel suo tutto, è lo stesso processo di crescenza. Fanciullezza ed età adulta sono fasi di una continuità, in cui — appunto perchè si tratta di una storia — ciò che vien dopo non può esistere se il precedente non esiste (materialismo meccanistico in germe) e in cui il seguente fa uso di ciò che il precedente ha accumulato (teleologia spiritualistica in germe). La reale esistenza è la storia nella sua interezza. L'operazione di dividerla in due parti, per poi unirle con un legame causale, è arbitraria e gratuita[2].

Conformemente a queste premesse, nel binomio corpo-mente, il corpo designa le operazioni di fattori che sono in continuità col resto della natura, così inanimata come animata; mentre la mente designa caratteri differenziali, indicatori di tratti che emergono quando il corpo è impegnato in una situazione più larga, complessa e interdipendente. Come per parlare bisogna usare suoni e gesti antecedenti al parlare, così, quando gli uomini comin-

[1] *Experience* ecc., p. 272.

[2] Ibid., p. 275.

ciano a osservare e a pensare, essi debbono usare il sistema nervoso e le altre strutture organiche già esistenti. La mente *(mind)* denota l'intero sistema dei rapporti mentali *(meanings)* come sono incorporati nelle opere della vita organica. La coscienza, in un essere fornito di linguaggio, è percezione di questi rapporti; il suo campo è molto più ristretto di quello della mente [1]. Si potrebbe anzi stabilire l'equazione, che la mente sta agli eventi, come la coscienza sta agli oggetti.

A questa metafisica corrisponde un'etica che attribuisce ai processi attivi della ricerca e della scoperta, nella vita morale, lo stesso posto che occupano nella scienza della natura, e alla ragione il compito di segnare delle direttive, delle linee ideali di movimento all'attività pratica, soggette a loro volta a continue revisioni e a riadattamenti spirituali. Nessun individuo o gruppo vuol esser giudicato dal conseguimento di un certo risultato, ma dalla direzione in cui si muove. L'uomo cattivo è colui che, non importa quanto sia stato moralmente immeritevole, si avvia a diventar migliore. Tale concezione ci fa severi nel giudicar noi stessi, umani nel giudicar gli altri. Essa esclude quell'arroganza che sempre accompagna il giudizio fondato sul grado di approssimazione a un fine prestabilito. Onestà, temperanza, giustizia, e similmente, salute, ricchezza, sapere, non sono beni da esser posseduti come se esprimessero fini prefissi da raggiungere. Essi sono direzioni del mutamento nella qualità dell'esperienza. L'unico fine morale è lo stesso sviluppo [2].

Pessimismo ed ottimismo sono due alternative

---

[1] *Experience* ecc., pp. 285-303.

[2] *Reconstruction*, pp. 176-177.

egualmente fallaci. Il pessimismo è una dottrina paralizzante. Nel dichiarare che il mondo è tutto cattivo, esso rende futili tutti gli sforzi per scoprire le cause di specifici mali, e così distrugge alla radice ogni tentativo per rendere il mondo migliore e più felice. D'altra parte, l'ottimismo totale, che è la conseguenza del tentativo di escludere il male dal mondo, è egualmente un incubo. In fondo, l'ottimismo, che giudica il mondo come il migliore dei mondi possibili, può esser considerato come il più cinico dei pessimismi. Se questo mondo è già il migliore, a che vale sforzarsi di migliorarlo? « *Meliorism* » è la convinzione che le condizioni specifiche, che esistono in un momento dato, buone o cattive che siano comparativamente, possono sempre essere migliorate. Esso incoraggia l'intelligenza a studiare i positivi mezzi del bene e gli ostacoli che si oppongono alla loro realizzazione, per rimuovere questi ultimi [1].

Da questo punto di vista vanno giudicate le associazioni e le istituzioni, che riuniscono insieme gli sforzi e le aspirazioni umane. Esse son fatte per l'uomo, più che l'uomo non sia fatto per esse: la loro natura è quella di mezzi e strumenti dell'umano benessere e progresso. Non bisogna però intendere tale strumentalità nel senso angusto, che serva a ottenere qualcosa per gl'individui, nemmeno la felicità. Essi son mezzi per creare gli stessi individui. Solo in un senso fisico e spaziale l'individualità è un dato originario; in un senso morale e sociale, essa è qualcosa da creare. Individualità significa iniziativa, inventività, assunzione di responsabilità nella scelta delle credenze e nella direzione della

[1] *Reconstruction*, p. 178.

condotta. E questi non sono doni, ma realizzazioni[1]. Ora, ogni associazione schiavistica deprime, non libera, le forze individuali. Solo nell'organizzarsi con eguali l'uomo diviene un consapevole centro di esperienza. L'organizzazione che la dottrina tradizionale ha generalmente pensato sotto il nome di stato, in quanto esprime una subordinazione, diviene statica, rigida, istituzionalizzata, sempre che non sia usata per facilitare e arricchire i contatti degli esseri umani tra loro. Se la filosofia liberale inglese tendeva, fedele allo spirito del suo empirismo atomistico, a fare della libertà e dell'esercizio dei diritti dei fini a sè stessi, il rimedio non è da cercare nel ricorrere a una filosofia che pone obblighi fissi e leggi autoritarie, qual'è quella tedesca[2]. L'idealismo istituzionale — come opportunamente il Dewey chiama la dottrina politica di Hegel — ha idealizzato le istituzioni storiche, col concepirle come incarnazioni di una mente immanente e assoluta. Non si può negare che questa filosofia abbia avuto una potente influenza nello scuotere il pensiero, al principio del XIX secolo, dall'individualismo atomistico in cui era caduto in Francia e in Inghilterra. Essa ha servito anche a rendere lo stato più costruttivamente interessato in materie d'importanza pubblica, a soddisfare il bisogno di una educazione nazionalmente organizzata nell'interesse generale e a promuovere lo spirito collettivo di ricerca in tutti i campi. Essa ha fatto, per rendere efficaci le organizzazioni, più di quanto non abbia fatto qualunque altra filosofia; ma non ha provveduto alla possibilità di una libera modifi-

---

1 *Reconstruction*, p. 194.
2 Ibid., p. 207-208.

cazione sperimentale delle organizzazioni stesse [1]. Inoltre, pur magnificando l'individualità in astratto, ha inghiottito le individualità concrete. L'organicismo sociale significa che ogni individuo ha un posto e una funzione limitati, che debbono essere integrati dalle funzioni di altri organi. La nozione di organismo è usata così per dare una filosofica sanzione alla divisione delle classi: ciò che nelle applicazioni sociali significa esterna imposizione, in luogo di crescita spontanea [2].

A questa dottrina il Dewey oppone una concezione democratica delle associazioni umane. Per lui, una società che provvede a partecipare i propri beni a tutti i suoi membri in termini eguali (almeno come tendenza, se non come risultato) e che assicura un flessibile riadattamento delle sue istituzioni mediante l'interazione di differenti forme di associazioni, è democratica [3]. Naturalmente, la democrazia politica non è che un episodio, e neppure tra i più felici, di un processo di democratizzazione così inteso. Della democrazia si suol dare comunemente la giustificazione che, poichè una società democratica ripudia il principio dell'autorità esterna, essa deve trovare un sostituto nella volontaria disposizione e nel volontario interesse: ciò che può esser creato solo dall'educazione. Ma v'è una spiegazione anche più profonda. L'estensione nello spazio del numero degli individui che partecipano a un dato interesse, in modo che ciascuno deve riferire la propria azione a quella degli altri e deve aver presente l'azione altrui per dare un punto di riferimento alla propria,

---

[1] *The phylosophy of* J. Dewey, p. 392.

[2] *Democracy and education*, p. 70.

[3] Ibid., p. 115.

equivale alla rottura di quelle barriere di classi, razze, nazionalità, che impediscono agli uomini di percepire, e quindi di realizzare, la piena portata spirituale della loro attività [1].

Nell'un senso e nell'altro, l'avvento della democrazia è affidato a una bene intesa e accuratamente promossa educazione. Per educazione il Dewey intende quella ricostruzione e riorganizzazione dell'esperienza, che dà sempre nuovo significato all'esperienza stessa e accresce l'abilità di dirigerne il corso e lo sviluppo. Infanzia, giovinezza, età adulta, stanno tutte sullo stesso livello educativo, nel senso che tutte le età della vita hanno ciascuna il proprio compito ricostruttivo e la propria meta di arricchire lo spirito umano [2]. L'educazione tradizionale si fonda essenzialmente sulla *routine*, sulla iterazione e sulla accumulazione automatica. Ora queste possono, sì, accrescere l'abilità tecnica, ed hanno pertanto un certo valore educativo. Ma esse non conducono a nuove percezioni e connessioni; limitano, piuttosto che ampliare, l'orizzonte mentale. E quando l'ambiente muta e la nostra maniera di agire dovrebbe essere modificata per poter essere tenuta in una equilibrata connessione con le cose, la *routine* si risolve in una passività disastrosa; la vantata abilità in una grande inettitudine. Bisogna pertanto, nell'educazione, dare il primo posto al far da sè, al pensar da sè, alla spontaneità inventiva. Non è irragionevole procurare che l'apprendimento abbia luogo in tali condizioni che, dal punto di vista di chi impara, vi sia genuina scoperta. Se gli scolari più immaturi non fanno scoperte dal punto di vista dei più pro-

---

[1] *Democracy and education*, p. 101.

[2] Ibid., p. 89; *The philosophy* of J. D., p. 382.

grediti, essi ne fanno dal proprio punto di vista, sempre che v'è genuino apprendimento. Nel processo normale dell'imparare anche cose già note ad altri, lo scolaro reagisce in modi inaspettati. V'è qualcosa di fresco, qualcosa che non può essere preveduto anche dal maestro più esperto, nel modo con cui egli affronta il suo tema e nelle vie in cui le cose lo colpiscono. Troppo spesso tutto ciò è spazzato via come irrilevante, e gli scolari sono deliberatamente tenuti a ripetere le materie nell'esatta forma in cui gli anziani le concepiscono. Il risultato è che ciò ch'è istintivamente originale nell'individualità, ciò che distingue un individuo dall'altro, resta inutilizzato e non diretto [1].

In tema d'individualità, è falsa l'idea di Rousseau che il bambino debba esser solo e non impegnato in attività associate, per poter svolgere indisturbato le proprie attitudini personali. Questa idea misura l'individualità secondo i limiti spaziali e ne fa una cosa fisica. Al contrario, molte delle capacità individuali non vengono alla luce se non sotto lo stimolo dell'associazione. Ma, anche senza giungere all'esagerazione di Rousseau, v'è, nell'organizzazione presente delle scuole, una tendenza ad isolarle dalle ordinarie condizioni della vita. Si realizza così il curioso paradosso, che il luogo dove i fanciulli sono mandati per imparare è l'unico luogo del mondo dov'è difficile avere delle esperienze.

La scuola com'è disegnata dal Dewey, e come si viene attuando sotto il suo influsso, vuol essere una comunità in miniatura, una società in embrione, sulla stessa linea di sviluppo della società in grande. Il suo principio informatore è che la co-

---

[1] *The philosophy* of J. D., pp. 384-386; *Democracy*, pp. 91, 354.

scienza dell'individuo non è qualcosa di meramente privato, un continente chiuso, indipendente da ogni altro; ma è qualcosa che viene in continua partecipazione e comunicazione. Questo carattere viene in luce, piuttosto che nella contemplazione teoretica, nell'azione: quando agiscono, gli uomini agiscono in un mondo comune e pubblico. Perciò, nella scuola del Dewey, il fanciullo comincia non con l'imparare qualcosa, ma col *fare* qualcosa. Il primo approccio con qualunque soggetto, nella scuola, dev'essere il meno scolastico ch'è possibile. Si spiega pertanto che il Dewey abbia scarse simpatie per la tecnica montessoriana, che si dà troppa cura di ottenere distinzioni intellettuali senza perdita di tempo e senza sforzo, e d'introdurre immediatamente i fanciulli nel mondo dei rapporti intellettuali che gli adulti hanno formulato. Invece, il primo contatto con un materiale nuovo, in qualunque stadio dell'attività umana, deve avere il carattere di un tentativo, di una prova, che dà libero corso anche all'errore. Un individuo deve prima tentare, nel gioco o nel lavoro, di fare qualcosa col suo materiale, attuando i proprii impulsi; poi egli stesso verrà notando l'interazione della sua energia col materiale impiegato [1]. L'esperienza non è una mera combinazione di mente e natura, soggetto e oggetto, metodo e materiale, ma un'unica, continua interazione di una grande varietà di energie. Non c'è pertanto separazione netta tra maestro e scolaro, tra chi comunica e chi riceve; si tratta di una *shared activity*, che imparando insegna e insegnando impara.

Insieme con questi già accennati, ritroviamo nel Dewey molti dei concetti che son poi divenuti fami-

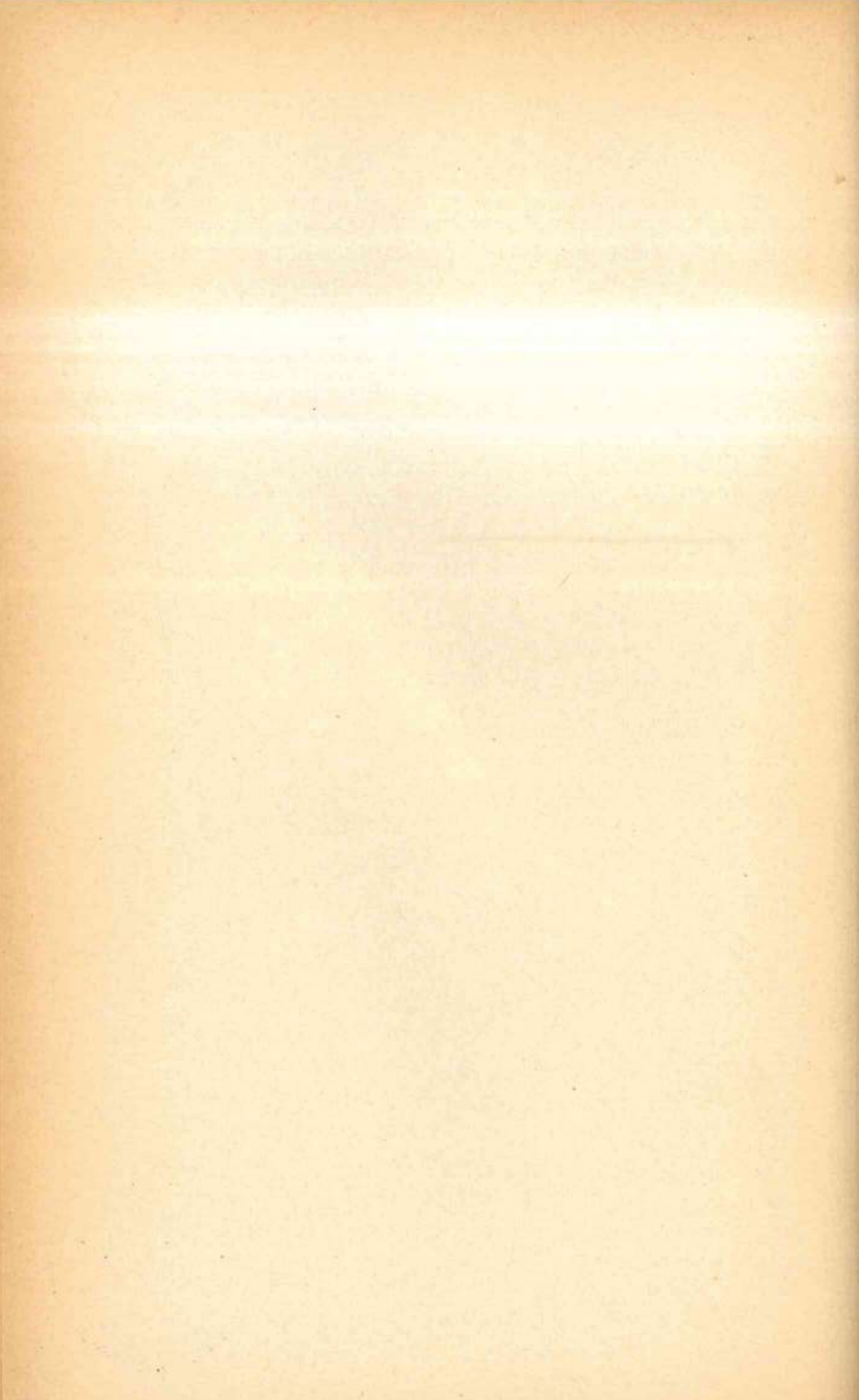
[1] *Democracy and education*, p. 180.

liari nella pedagogia idealistica italiana. Così l'unità tra gioco e lavoro; così la massima che *results (external answers or solutions) may be hurried, processes may not be forced*; così i motivi polemici contro la filosofia meccanistica e contro l'empirismo associazionistico.

« Scuola attiva » è stata designata, nel suo complesso, l'organizzazione scolastica vagheggiata dal Dewey. Attiva, non già nel senso che anteponga la mera prassi all'insegnamento teoretico, ma nel senso che considera qualunque materia d'insegnamento nel suo motivo dinamico generatore, e vuole che le vie dell'imparare siano pel fanciullo quelle stesse che percorre l'umanità nel suo complesso. Così l'insegnamento scientifico non consiste nel travasare idee fatte, ma nel porre lo scolaro in grado di riscoprire da sè passo per passo ciò che il pensiero scientifico ha scoperto: che è condizione di una intrinseca assimilazione. L'insegnamento della geografia si fa non raccogliendo nomi e dati, ma viaggiando, magari sulla carta: si muove dal proprio paese, da interessi locali, e poco per volta si progredisce verso il nuovo, si scoprono paesi e continenti ignoti. Similmente, nello studio della storia il Dewey osserva che ciò che ne uccide la vitalità è la segregazione dai modi e dagl'interessi della vita sociale presente. Il passato, come mero passato, non conta più: lasciate che i morti seppelliscano i loro morti. Il quadro della storia invece si anima se la conoscenza del passato viene considerata come la chiave per intendere il presente. Il vero punto di partenza della storia è sempre una certa situazione presente, coi suoi problemi individualizzati [1].

---

[1] *Democracy and education*, pp. 248, 250, 257.

Come si vede, questi sviluppi metafisici, etici e pedagogici della dottrina del Dewey sorpassano di gran lunga le premesse prammatistiche e strumentalistiche iniziali. La stessa esaltazione del metodo delle scienze della natura, come ci è offerta in *Reconstruction*, sembra che debba essere attenuata. Se anche nelle scienze dello spirito, al pari che in quelle naturali, si tratta di sperimentare e di non perder contatto con la realtà effettuale, l'esperimento assume un valore profondamente diverso. Il mondo della natura è un mondo da assoggettare, il mondo dello spirito è un mondo da liberare, e solo mediante un libero sprigionarsi di attività, di forme, di strutture, può realizzare sè stesso. Il Dewey è venuto acquistando una coscienza sempre più chiara di questa esigenza idealistica di liberazione; ma non ha ancora, in conformità di essa, compiuto una revisione delle sue originarie premesse metodologiche.

I

Le concezioni della filosofia nel loro mutare.

L'uomo differisce dagli animali inferiori perchè custodisce le sue esperienze passate. Quel che nel passato è accaduto è vissuto nuovamente nella memoria. Intorno a ciò che si muove nel presente si addensa un alone di pensieri concernenti cose analoghe accadute in altri tempi. Per gli animali, una esperienza si esaurisce nell'atto stesso in cui si dà, ed ogni nuova azione o passione sta isolata. L'uomo invece vive in un mondo dove ogni evento è pieno di echi e di reminiscenze di ciò ch'è accaduto prima, e risveglia il ricordo di altri eventi. Perciò egli non vive, come le bestie del campo, in un mondo di cose meramente fisiche, ma in un mondo di segni e di simboli. Una pietra non è soltanto un oggetto duro in cui s'inciampa, ma è un monumento di antenati estinti. Una fiamma non è soltanto qualcosa che riscalda o brucia, ma è un simbolo della vita permanente della casa, della fonte continua di gioia, di nutrimento, di protezione, a cui si ritorna dopo aver vagato qua e là. Invece di essere una guizzante lingua di fuoco, che può mordere e nuocere, è come

un cuore che si adora e per cui si combatte. E tutto questo, che segna la differenza tra l'animalità e l'umanità, tra la cultura e la natura meramente fisica, dipende dal fatto che l'uomo ricorda, conservando e rievocando le sue esperienze.

Le rievocazioni della memoria, tuttavia, sono raramente letterali. Noi ricordiamo naturalmente quel che c'interessa e perchè c'interessa. Il passato è richiamato non per sè, ma per quel che aggiunge al presente. Così la vita originaria della memoria è emotiva piuttosto che intellettuale e pratica. Il selvaggio ricorda la lotta del giorno prima con una fiera, non per studiare scientificamente le qualità dell'animale o per calcolare il modo di combatter meglio domani, ma per sfuggire al tedio dell'oggi col rivivere l'emozione di ieri. La memoria possiede tutto l'eccitamento della lotta, senza il pericolo e l'ansietà. Rivivere la lotta e gioirne è come rivestire il presente di un nuovo significato, diverso da quello che appartiene tanto ad esso quanto al passato. La memoria è un surrogato, in cui si riscontrano tutti i valori emotivi dell'esperienza attuale, senza la sua tensione, le sue vicende e le sue pene. Il trionfo della battaglia è anche più acuto nella danza commemorativa della guerra che nel momento della vittoria; l'esperienza consapevole e veramente umana della caccia sopravviene quando se ne riparla e la si ricostruisce presso il fuoco del bivacco. Nel momento dell'azione, l'attenzione è vincolata dai particolari di fatto e dalla tensione dell'incertezza. Solo più tardi, quei particolari si compongono in una storia e si fondono in un senso complessivo. Durante la fase dell'esperienza attuale, l'uomo esiste di momento in momento, preoccupato del compito del momento. Ma quando egli rievoca

tutti i momenti nel pensiero, un dramma emerge, con un inizio, un mezzo e un movimento, verso il culmine del successo o della catastrofe.

Finchè l'uomo rivive la sua passata esperienza per l'interesse che essa aggiunge a quello che altrimenti sarebbe il vuoto del suo presente ozio, la vita primitiva della memoria è una vita di fantasia e d'immaginazione, piuttosto che di accurato ricordo. Dopo tutto, ciò che conta è la storia, il dramma. E tra i particolari sono scelti solo quelli che hanno un valore emotivo presente, per rendere più intenso il racconto presente, così com'è recitato nell'immaginazione o raccontato a un ascoltatore pieno d'ammirazione. Ciò che non aggiunge nulla all'emozione della lotta o che non contribuisce alla meta della vittoria o della sconfitta, è tagliato via. I particolari sono riadattati in modo da corrispondere allo stile del racconto. Così l'uomo primitivo, quand'era lasciato a sè stesso, quando non era attualmente impegnato nella lotta per l'esistenza, viveva in un mondo di memorie, che non era se non un mondo di suggestioni. Una suggestione differisce da un ricordo, in ciò che non rivela alcun tentativo di verificarne l'esattezza. La sua esattezza è cosa di relativa indifferenza. La nuvola suggerisce un cammello o una faccia umana. Non potrebbe suggerire queste cose se non vi fosse stata una volta un'esperienza attuale, letterale, di un cammello e di una faccia. Ma l'effettiva somiglianza conta poco. La cosa principale è l'interesse emotivo nel tracciare il cammello o nel seguire le vicende della faccia nel suo formarsi e dissolversi.

Gli studiosi della storia primitiva dell'umanità parlano dell'importanza enorme dei racconti, dei miti, dei culti aventi animali per oggetti. A volte,

questo fatto storico è apparso circonfuso di mistero, come se vi si manifestasse una psicologia del selvaggio del tutto diversa da quella dell'umanità presente. Ma la spiegazione a me pare semplice. Finchè non si svilupparono l'agricoltura e le altre arti industriali, lunghi periodi di vuoto ozio si alternavano con periodi comparativamente brevi di energia, vòlti ad assicurare il cibo o la sicurezza dagli attacchi. Ora noi siamo portati, dalle nostre stesse abitudini, ad immaginare della gente sempre occupata, se non ad agire, almeno a pensare e ad architettare. Ma in quel tempo gli uomini erano occupati solo quando s'impegnavano in spedizioni di caccia, pesca o guerra. Ma la mente, quando è sveglia, deve aver sempre qualcosa che la riempia, e non può restar letteralmente vuota, sol perchè il corpo è in ozio. E quali pensieri potevano affollare la mente umana, se non le esperienze avute con animali e trasformate sotto l'influsso di un interesse drammatico, in modo da rendere più vividi e coerenti i tipici avvenimenti della caccia? Come gli uomini rivivevano drammaticamente nella fantasia le parti interessanti delle loro vite attuali, gli animali inevitabilmente venivano essi stessi drammatizzati.

Essi erano vere *dramatis personae* e, come tali, assumevano caratteri personali. Anch'essi avevano desideri, speranze e timori, avevano una vita di affetti, di amori e odii, trionfi e disfatte. Anzi, poichè essi erano sostegni essenziali della comunità, le loro attività e sofferenze li rendevano, nell'immaginazione che riviveva drammaticamente il passato, effettivamente partecipi della vita della comunità. Se erano oggetto di caccia, voleva dire che essi stessi consentivano alla propria cattura, ed anche in ciò si mostravano amici ed alleati, votandosi, alla lettera,

al sostentamento e al benessere del gruppo a cui appartenevano. È questa la genesi, non solamente degli innumerevoli racconti e delle leggende che insistono con compiacenza sulle attività e sui tratti degli animali, ma anche degli elaborati riti e culti che facevano degli animali antenati, eroi, capi di tribù e divinità.

Spero che non si dica che mi son troppo allontanato dal mio argomento — l'origine della filosofia. Perchè a me sembra che la fonte storica della filosofia non possa essere intesa se non insistiamo, anche più lungamente e più in particolare, sopra considerazioni come quelle che precedono. Noi abbiamo bisogno di riconoscere che la coscienza ordinaria dell'uomo ordinario lasciato a sè stesso è una creatura di sentimenti, piuttosto che di studio, ricerca e speculazione intellettuale. L'uomo cessa di compendiarsi nelle sue speranze e nelle sue paure, nei suoi amori e nei suoi odii, solo quando è soggetto a una disciplina che è estranea alla sua natura, che, dal punto di vista dell'uomo naturale, è artificiale. Naturalmente i nostri libri, scientifici e filosofici, sono scritti da uomini che si sono assoggettati, in un grado superiore, a disciplina e cultura intellettuale. I loro pensieri sono abitualmente ragionevoli. Essi hanno appreso a tenere a freno coi fatti le loro fantasie, e ad organizzare le loro idee logicamente anzichè emotivamente e drammaticamente. Quando essi indulgono alle fantasticherie ed ai sogni a occhi aperti — ciò che accade forse più a lungo che non si sia disposti a riconoscere — essi sono consapevoli di ciò che fanno. Essi danno a queste divagazioni un'appropriata etichetta e così ne distinguono i prodotti dalle esperienze oggettive. Accade così, che noi siamo portati a giudicar gli

altri alla nostra stregua, e, poichè i libri scientifici e filosofici sono composti da uomini nei quali predomina un abito mentale ragionevole, logico e oggettivo, attribuiamo un'analoga razionalità all'uomo medio e ordinario. In tal modo ci sfugge che, tanto la razionalità quanto l'irrazionalità sono su larga scala irrilevanti ed episodiche per la natura umana non ancora soggetta a disciplina; che gli uomini sono governati dalla memoria piuttosto che dal pensiero, e che la memoria non è schietta rievocazione, ma associazione, suggestione, fantasia drammatica. La misura del valore di queste suggestioni che germogliano nella mente non è data dalla congruità coi fatti, ma dalla congenialità emotiva. Sono esse capaci di stimolare e rafforzare il sentimento, e di adattarsi a un racconto drammatico? Sono esse consone col capriccio del momento, e possono esprimersi nelle tradizionali speranze e paure della comunità? Se siamo disposti a prendere la parola *sogni* in un senso un po' largo, non esageriamo dicendo che l'uomo, salvo nei saltuari periodi di lavoro e di lotta, vive in un mondo di sogni, più che di fatti, un mondo organizzato intorno a desideri, il cui successo e la cui vanificazione ne costituisce la materia.

Perciò, considerare le primitive credenze e tradizioni dell'umanità come se fossero tentativi di spiegazione scientifica del mondo, e soltanto erronei ed assurdi tentativi, significa farsi colpevoli di un grande errore. Il materiale da cui alla fine emerge la filosofia è irrilevante alla scienza e alla spiegazione. Esso è un materiale figurativo, che simboleggia paure e speranze, che consta d'immaginazioni e di suggestioni, e non è espressione di un mondo di realtà oggettiva, analizzato dall'intelletto. È poe-

sia e dramma, piuttosto che scienza, ed è fuori della verità e della falsità scientifica, della razionalità e dell'assurdo, nello stesso modo che la poesia è indipendente da siffatte cose.

Questo materiale originario deve tuttavia passare attraverso almeno due stadi prima che diventi filosofia propriamente detta. Uno stadio è quello in cui le storie e le leggende, con le drammatizzazioni che le accompagnano, si consolidano. Al principio, i segni emotivi dell'esperienza sono nella maggior parte casuali e transitorii. Gli eventi che eccitano le emozioni di un individuo sono fissati e rivissuti nel racconto e nella pantomima. Ma alcune esperienze sono così frequenti e ricorrenti che interessano il gruppo come un tutto. Così esse sono socialmente generalizzate. L'avventura frammentaria del singolo individuo è rimaneggiata finchè diviene rappresentativa e tipica della vita emotiva della tribù. Alcuni incidenti concernono il bene e il male di tutto il gruppo e perciò acquistano eccezionale rilievo ed importanza. Un certo contesto di tradizione si è formato; il racconto diviene un'eredità e un possesso sociale; la pantomima si sviluppa in un rito stabilito. La tradizione così formata diviene una specie di norma a cui la fantasia e la suggestione individuale si conformano. Una salda intelaiatura d'immaginazione è costruita. Una maniera comune di concepire la vita vien su, verso cui gl'individui sono incanalati dall'educazione. Inconsapevolmente e, insieme, per definita esigenza sociale, i ricordi individuali sono assimilati nella tradizione o memoria collettiva, e le fantasie individuali sono adattate al corpo delle credenze caratteristiche di una comunità. La poesia diviene qualcosa di fissato e di sistematizzato. Il racconto diviene una norma so-

ciale. Il dramma originario che riattiva una esperienza emotivamente importante assume l'aspetto istituzionale di un culto. Quelle che prima erano libere suggestioni s'irrigidiscono in dottrine.

La sistemazione e la forza obbligatoria di tali dottrine viene accelerata e confermata per mezzo delle conquiste e del consolidamento politico. A misura che la sfera di un governo s'estende, si rende necessaria una sistemazione ed unificazione di credenze, che prima erano libere e fluttuanti. A parte dal naturale adattamento e dall'assimilazione dipendenti dai mutui rapporti e dai bisogni di reciproca comprensione, v'è spesso la necessità politica che spinge i governanti a centralizzare le tradizioni e le credenze per estendere e rafforzare il loro prestigio e la loro autorità. La Giudea, la Grecia, Roma, e, credo io, tutti gli altri paesi che hanno avuto una lunga storia, presentano segni di una continua rielaborazione di più antichi riti e di dottrine locali, destinata a promuovere una più vasta unione sociale e un più esteso potere politico. Converrete con me che in questo modo sono sorte le più ampie cosmogonie e cosmologie della stirpe, non meno che le più diffuse tradizioni etiche. Se le cose siano andate letteralmente così o no, non è necessario ricercare, e tanto meno dimostrare. Basta al nostro scopo riconoscere che per influssi sociali ha avuto luogo un processo di determinazione e di organizzazione di dottrine e di culti, che ha dato dei caratteri generali alle immaginazioni e delle norme generali alla condotta, e che questo consolidamento è stato la premessa necessaria per la formazione di ciò che intendiamo sotto il nome di filosofia.

Ma, benchè necessaria premessa, questa organizzazione e generalizzazione d'idee e di principii della

credenza non è la sola e sufficiente forza generatrice della filosofia. Ancora vi manca la ragione determinante del sistema logico e della dimostrazione. Possiamo supporre che essa sia offerta dal bisogno di conciliare le norme etiche e gl'ideali incorporati nel codice tradizionale con la materia della conoscenza positiva che vien gradualmente crescendo. In effetti, l'uomo non può esser mai del tutto creatura della suggestione e della fantasia. Le esigenze di una vita continuativa rendono necessaria qualche attenzione a ciò che effettivamente accade nel mondo. Benchè sia sorprendente notare quanto debole freno eserciti presentemente l'ambiente sulla formazione delle idee — in quanto non v'è nozione così assurda che non sia stata accettata da qualcuno — è certo che l'ambiente esige un qualche minimo di correttezza, sotto pena di estinzione. Che certe cose sono cibi, che sono da ricercare in dati luoghi, che l'acqua fa affogare, che il fuoco brucia, che le punte affilate penetrano e tagliano, che gli oggetti pesanti cadono se non son sostenuti, che c'è una certa regolarità nei mutamenti del giorno e della notte e nelle alternative del freddo e del caldo, dell'umido e del secco: — questi fatti prosaici s'impongono da sè anche a un'attenzione primitiva. Alcuni di essi sono così ovvii e così importanti che non hanno quasi nessun contesto fantastico. Augusto Comte dice in qualche parte di non conoscere nessun popolo selvaggio che abbia avuto un Dio del peso, benchè sia possibile che ogni altra qualità o forza naturale sia stata deificata. Gradualmente vien su un corpo di familiari generalizzazioni, che conservano e trasmettono la saggezza della stirpe intorno ai fatti osservati e alle successioni naturali. Questa conoscenza è specialmente connessa con industrie, arti e mestieri,

in cui l'osservazione dei materiali e dei procedimenti è richiesta per assicurar successo all'azione, ed in cui l'azione è così continua e regolare che una spasmodica magia non basta. Le nozioni stravaganti e fantastiche si eliminano col venire a contatto di ciò che effettivamente accade.

Il marinaio è più incline verso quelle che noi ora chiamiamo superstizioni, che non, per esempio, il tessitore, perchè la sua attività è più alla mercè di mutamenti improvvisi e di casi non previsti. Ma anche il marinaio, mentre può considerare il vento come l'incontrollabile espressione del capriccio di una potenza superiore, deve prender conoscenza di alcuni principii puramente meccanici di adattamento della barca, della vela e del remo al vento. Il fuoco può essere concepito come un drago soprannaturale, perchè una volta o un'altra una fiamma rapida, luminosa e divoratrice richiamò alla mente il guizzante e pauroso serpente. Ma la massaia che prepara il fuoco e le stoviglie dove si cuociono le vivande è costretta ad osservare alcuni fatti meccanici di scelta e di approvvigionamento e il passaggio dalla legna alla cenere. Anche più, l'operaio metallurgico accumulerà nozioni particolari e controllabili intorno alle condizioni e alle conseguenze dell'opera del calore. Egli può conservare, per occasioni speciali e cerimoniali, le vecchie credenze, ma la pratica quotidiana le eliminerà per la maggior parte del tempo, quando il fuoco avrà per lui un comportamento uniforme prosaico, controllabile coi rapporti pratici di causa ed effetto.

A misura che le arti e i mestieri si sviluppano e divengono più elaborati, il corpo delle conoscenze positive e accertate si accresce e le successioni osservate divengono più complesse e importanti. Sif-

fatte tecnologie procurano quel tipo di conoscenza della natura, a base di senso comune, da cui trae origine la scienza. Esse danno non solo una collezione di fatti positivi, ma anche una perizia nel trattare con materiali ed utensili, e promuovono lo sviluppo dell'abito sperimentale della mente, non appena un'arte può essere sottratta ai meri precetti consuetudinari.

Molto a lungo il corpo immaginario delle credenze strettamente connesse agli abiti morali di un gruppo etnico e ai suoi apprezzamenti emotivi coesiste col corpo crescente delle conoscenze effettive. Ovunque sia possibile, essi s'intrecciano insieme. In altri punti, le mutue incompatibilità impediscono i loro contatti, ma essi son tenuti separati come in due diversi scompartimenti. Finchè l'uno è semplicemente sovrapposto all'altro, la loro incompatibilità non è sentita e non sorge il bisogno di una conciliazione. Nella maggior parte dei casi, le due specie di prodotti mentali son tenute separate, perchè divengono possesso di distinte classi sociali. Le credenze religiose e poetiche, avendo acquistato una definita importanza e funzione sociale e politica, son pertinenza della classe più alta, direttamente associata con gli elementi dirigenti della società. Gli artigiani e gli operai che posseggono la prosaica conoscenza empirica occupano presumibilmente un basso grado sociale, e la conoscenza che loro è propria è affetta dalla disistima sociale che suole colpire il lavoratore manuale che esercita un'attività utile al corpo. Fu senza dubbio questo fatto che in Grecia, malgrado l'acutezza dello spirito di osservazione, la straordinaria capacità raziocinativa e la grande libertà d'indagine degli Ateniesi, ritardò l'impiego generale e sistematico del metodo speri-

mentale. Finchè l'operaio industriale fu appena al di sopra dello schiavo nel grado sociale, il tipo di conoscenza a lui proprio e il metodo per raggiungerla mancarono di prestigio e di autorità.

Nondimeno, venne il tempo in cui la conoscenza empirica crebbe in tal misura ed estensione, che venne in conflitto non solo coi particolari ma con lo spirito e lo stile delle credenze tradizionali e immaginarie. Senza volgerci alla vessata questione del come e del quando, non v'è dubbio che questo è proprio ciò che accadde nel così detto movimento sofistico della Grecia, con cui ebbe origine la filosofia vera e propria, nel senso che il mondo occidentale attribuisce a questa parola. Il fatto che i sofisti ebbero una cattiva nomèa, da Platone e da Aristotele, e che non furono capaci di liberarsene, prova che coi sofisti il conflitto tra i due tipi di credenze fu il fatto preponderante e che esso ebbe uno sconcertante effetto sul sistema tradizionale delle credenze religiose e sul codice morale con esso legato. Benchè Socrate s'impegnasse senza dubbio con sincerità a conciliare i due termini del conflitto, pure, il fatto che egli affrontò il problema dal lato del metodo empirico, formulandone in via preliminare i canoni e i criterii, fu sufficiente a portarlo a una condanna capitale come spregiatore degli dèi e corruttore della gioventù.

Il fato di Socrate e la cattiva nomèa dei sofisti possono servire a illustrare alcuni dei più salienti contrasti tra le credenze tradizionali ed emotive da una parte e le prosaiche conoscenze empiriche dall'altra: — e lo scopo del confronto è di porre in luce che, mentre tutti i pregi di ciò che noi chiamiamo scienza erano da questa seconda parte, i vantaggi della stima e dell'autorità sociale erano in-

vece dal lato della credenza tradizionale. Secondo tutte le apparenze, la conoscenza specifica e sicura dell'ambiente aveva soltanto una portata limitata e tecnica. Essa non concerneva che le arti; e le mire e il benessere degli artigiani, tutto sommato, non si estendevano molto lontano. Costoro erano in uno stato di soggezione quasi servile. Chi potrebbe porre l'arte del calzolaio sullo stesso piano dell'arte del reggere lo stato? Chi potrebbe porre anche l'arte più elevata del medico nel curare il corpo, al livello dell'arte del prete nel curare l'anima? Platone costantemente delinea questo contrasto nei suoi dialoghi. Il calzolaio è giudice di un buon paio di scarpe, ma non è giudice affatto della quistione più importante se e quando sia bene calzare delle scarpe; il medico è buon giudice della salute, ma se sia un bene o no essere in buona salute o meglio morire, egli non sa. Mentre l'operaio è esperto solo se si sollevano quistioni tecniche limitate, egli è senza risorse di fronte alle quistioni che, esse sole, hanno reale importanza: quelle morali, sul tema dei valori. Per conseguenza, il suo tipo di conoscenza è intrinsecamente inferiore ed ha bisogno di essere controllato da una più alta specie di conoscenza, che è in grado di rivelare i fini e gl'intenti supremi, e quindi di porre e di mantenere la conoscenza tecnica e meccanica al suo posto appropriato. Di più, noi troviamo nelle pagine di Platone, in virtù del senso drammatico dell'autore, una vivida rappresentazione dell'urto che in singoli uomini si produce tra la tradizione e le nuove esigenze di una conoscenza puramente intellettuale. Il conservatore è urtato oltre misura dall'idea che l'arte militare si possa insegnare con regole astratte, scientifiche. Non si combatte così per combattere, ma per il proprio paese.

Un'astratta scienza non può procacciare amore e lealtà, nè può essere un sostituto, sia pure nei riguardi più strettamente tecnici, di quei modi e mezzi di combattere in cui la devozione alla patria si è tradizionalmente impersonata.

Il modo d'imparare a combattere sta nel vivere con coloro che hanno essi stessi appreso a difendere la patria, con l'appropriarsi dei loro ideali e dei loro costumi, in breve, col divenire praticamente un adepto della tradizione greca in materia di guerreggiare. Tentar di trarre astratte regole dal paragone tra le maniere indigene di combattere e quelle dei nemici, significa andare incontro alle tradizioni e agli dèi nemici, cioè cominciare ad essere infedeli al proprio paese.

Da questa vivida rappresentazione, noi ci possiamo render conto dell'antagonismo a cui diè luogo il punto di vista « positivistico » nello scontrarsi con quello tradizionale. Il secondo era profondamente radicato nelle abitudini e nel lealismo sociale; esso era sovraccarico delle aspirazioni etiche per cui gli uomini vivevano e delle norme etiche secondo cui vivevano. Perciò esso era fondamentale e comprensivo come la vita stessa e assumeva i colori caldi e intensi della vita della comunità, in cui gli uomini attuavano il proprio essere.

In contrasto, la conoscenza positiva aveva per oggetto mere utilità fisiche e mancava dell'aureola delle credenze, santificate dai sacrifizi degli antenati e dalla devozione dei contemporanei. A causa del suo carattere limitato e concreto, essa era secca, dura, fredda.

Pure, le menti più acute ed attive, come quella dello stesso Platone, non potevano accontentarsi di accettare, coi conservatori del loro tempo, le vec-

chie credenze nella vecchia maniera. Lo sviluppo della conoscenza positiva e dello spirito critico e indagatore le minava nei loro antiquati stampi. I vantaggi in precisione, accuratezza, verificabilità, erano tutti dalla parte della conoscenza nuova. La tradizione era nobile nel fine e nell'estensione, ma incerta nel fondamento. Una vita fuori discussione, diceva Socrate, non è adatta a essere vissuta dall'uomo, che è un essere che discute, perchè è un essere razionale. Perciò egli deve ricercare la ragione delle cose, e non accettarla dalla tradizione e dall'autorità politica. Che fare? Sviluppare un metodo d'investigazione e di prova razionale, che riuscisse a porre gli elementi essenziali della fede tradizionale sopra una base incrollabile; sviluppare un metodo di pensiero e di conoscenza che nel tempo stesso purificasse la tradizione e ne conservasse non diminuiti i valori morali e sociali; che anzi, con quella purificazione ne accrescesse il potere e l'autorità. In una parola: ciò che riposava sulla consuetudine doveva essere restaurato, dandogli per base non più le vecchie abitudini, ma la metafisica dell'essere e dell'universo. La metafisica è un sostituto della tradizione come fonte e garante dei più alti valori morali e sociali: questo è il tema conduttore della filosofia classica svolta da Patone ed Aristotele; una filosofia, non dimentichiamo, ch'è stata rinnovata e ribadita dal pensiero cristiano dell'Europa medievale.

Da questa situazione è venuta fuori, se non m'inganno, tutta la tradizione in merito alla funzione e al compito della filosofia, che, fino a tempi molto recenti, ha dominato le costruzioni filosofiche del mondo occidentale. Se la mia tesi principale, che l'origine della filosofia sta nello sforzo di conciliare

i due diversi tipi di prodotti mentali, è corretta, noi possediamo la chiave per intendere, nei suoi grandi tratti, la filosofia seguente, almeno per quel che non è di natura negativa ed eterodossa. In primo luogo, la filosofia non si sviluppò in maniera imparziale da un'origine chiara e non preconcetta, ma ebbe, fin dall'inizio, un compito commisurato alla natura originaria. Essa ebbe una missione da compiere e fu anticipatamente votata a quella missione. Si trattava di estrarre il nocciolo morale indistruttibile dalle compromesse credenze tradizionali del passato. Fin qui bene; l'opera aveva un carattere critico ed era rivolta all'interesse del solo conservatorismo degno di questo nome — quello che è inteso a conservare e non a dissipare i valori creati dall'umanità. Ma essa era anche destinata a estrarre siffatta essenza morale secondo uno spirito congeniale a quello delle passate credenze. L'associazione con l'immaginazione e con l'autorità sociale era troppo intima perchè potesse essere profondamente turbata. Non era possibile concepire il contenuto delle istituzioni sociali in nessuna forma radicalmente diversa da quella in cui esse erano esistite nel passato. Divenne così opera della filosofia giustificare con fondamenti razionali lo spirito, se non la forma, delle credenze ricevute e dei costumi tradizionali.

La filosofia che ne venne fuori parve abbastanza radicale, anzi pericolosa, al medio Ateniese, per la sua differenza di forma e di metodo. Certo, essa fu radicale nel senso che tagliò via molte escrescenze ed eliminò alcuni fattori che pel medio cittadino facevano tutt'uno con le credenze fondamentali. Ma, guardando nella prospettiva della storia e in contrasto con altri tipi di pensiero che si svilupparono più tardi in diversi ambienti mentali, è facile ora ve-

dere come profondamente, dopo tutto, Platone e Aristotele riflettessero il senso della tradizione e del costume greco; sì che i loro scritti restano, con quelli dei grandi tragici, come la migliore introduzione allo studio dei più intimi ideali e delle aspirazioni della vita specificatamente greca. Senza la religione, l'arte, la vita civile della Grecia, la loro filosofia sarebbe stata impossibile; e nel confronto sembra più superficiale e trascurabile l'effetto di quella scienza di cui più si gloriavano i filosofi. Questo spirito apologetico della filosofia si fece anche più evidente quando la cristianità medievale, intorno al XII secolo, cercò di darsi una veste razionale e sistematica e si servì della filosofia classica, specialmente quella di Aristotele, per giustificar sè stessa innanzi alla ragione. Qualcosa di simile caratterizza i principali sistemi filosofici tedeschi dell'inizio del secolo XIX, quando Hegel si diè il compito di giustificare in nome dell'idealismo razionalistico le dottrine e le istituzioni che erano minacciate dal nuovo spirito scientifico e dal governo popolare. Come risultato, i grandi sistemi non sono stati immuni da spirito partigiano, esercitato in sostegno di credenze preconcette. E poichè, nel tempo stesso, essi hanno professato una completa indipendenza intellettuale, il risultato è stato troppo spesso di riflettere sulla filosofia una certa luce d'insincerità, tanto più insidiosa quanto più inconsapevole da parte di coloro che professavano filosofia.

E questo ci porta a un secondo carattere della filosofia che si rivela dall'origine. Finchè essa mirava a dare una giustificazione razionale di cose che erano state già prima accolte in virtù della loro congenialità emotiva e del loro prestigio sociale, doveva fare grande sfoggio dell'apparato razionale

e probatorio. A causa della mancanza di una intrinseca razionalità della materia da trattare, essa era costretta ad attardarsi, per così dire, in parate di forme logiche. Nel trattare di argomenti empirici, si può ricorrere a modi di dimostrazione più semplici e rudimentali. È sufficiente, per così dire, presentare il fatto in quistione e puntare su di esso — che è la forma fondamentale di ogni dimostrazione. Ma quando si tratta di convincere gli uomini della verità di dottrine che non vanno più accettate come imposizioni del costume e dell'autorità sociale, ma che d'altra parte non sono suscettive di verifica sperimentale, allora non resta che di fare sfoggio dei simboli del pensiero rigoroso e della dimostrazione stringata. Così vien fuori quell'apparenza di definizione astratta e di argomentazione ultra-scientifica che allontana tanti dalla filosofia, ma che è stata una delle principali attrattive pei suoi devoti.

Nei casi peggiori, ciò ha ridotto la filosofia a far mostra di una terminologia complicata, di una logica a fil di rasoio e di una devozione fittizia alle forme puramente esteriori di dimostrazione comprensiva e minuziosa. Anche nei casi migliori, questo ha creato la tendenza a nutrire un attaccamento esagerato al sistema per il sistema e un'eccessiva pretesa alla certezza. Il vescovo Butler dichiarava che la probabilità è la guida della vita; ma pochi filosofi sono stati tanto coraggiosi da confessare che la filosofia si può appagare di cose meramente probabili. Le consuetudini dettate dalla tradizione e dai sentimenti avevano preteso al definitivo e all'immutevole; a dare leggi certe e invariabili di condotta. Molto tempestivamente, nel corso della sua storia, la filosofia levò pretese verso una simile conclusività, e questo preconcetto rimase d'allora in poi attaccato

ai sistemi classici, che hanno insistito nel dichiararsi più scientifici delle scienze — anzi, nell'affermare che la filosofia era necessaria perchè le scienze speciali sono incapaci di raggiungere una verità finale e completa. Vi sono stati pochi dissenzienti, che si sono arrischiati a dire, come ha fatto William James, che «la filosofia è visione» e che la sua funzione principale è di liberare le menti umane dalle deviazioni e dai pregiudizi, e di estendere la loro percezione del mondo che le circonda. Ma in generale la filosofia ha avuto pretese molto più ambiziose. Dire francamente che la filosofia non può formulare altro che ipotesi, e che queste ipotesi valgono solo in quanto rendono le menti degli uomini più aperte alla vita che si svolge intorno ad esse, sembrerebbe come una negazione della filosofia stessa.

In terzo luogo, il corpo delle credenze dettate dal sentimento e dall'immaginazione e sviluppate sotto l'influsso di un'autorità comune in una tradizione autoritaria, aveva una grande forza di penetrazione e di comprensione. Esso era, per così dire, onnipresente in tutti i particolari della vita del gruppo. La sua pressione era continua e la sua influenza universale. Era pertanto quasi inevitabile che il principio rivale, il pensiero riflessivo, aspirasse a una simile universalità e comprensione. Esso sarebbe stato altrettanto comprensivo ed esteso sul terreno metafisico, quanto la tradizione era stata sul terreno sociale. Ora, c'era una sola via capace di attuare questa aspirazione, congiunta con la pretesa ad una struttura sistematica e a una certezza completa.

Tutte le filosofie del tipo classico hanno fatto una fissa e fondamentale distinzione tra due sfere di esistenza. Una di esse corrisponde al mondo religioso

e soprannaturale della tradizione popolare, che, nella sua interpretazione metafisica, divenne il mondo della più alta e suprema realtà. Come la fonte ultima e la sanzione di tutte le verità e norme di condotta più importanti nella vita della comunità era stata trovata nelle credenze religiose superiori e indiscusse, così l'assoluta e suprema realtà della filosofia offriva la sola garenzia sicura della verità intorno agli argomenti empirici e la sola guida razionale alle istituzioni sociali appropriate e alla condotta dell'individuo. Di fronte a questa realtà assoluta e noumenica, che poteva essere appresa soltanto con la disciplina sistematica della stessa filosofia, stava il mondo empirico ordinario, relativamente reale, fenomenico, dell'esperienza quotidiana. Con questo mondo erano connessi gli affari pratici e le utilità umane. A questo imperfetto e corruttibile mondo si riferiva la scienza « positivistica ».

È questo il carattere che, a mio avviso, ha più profondamente influenzato l'opinione classica sulla natura della filosofia. La filosofia s'è assunto il compito di dimostrare l'esistenza di una realtà trascendente, assoluta o intima e di rivelare all'uomo la natura e i tratti di questa più elevata e definitiva realtà. Essa perciò ha preteso di essere in possesso di uno strumento di conoscenza superiore a quello che è usato dalla scienza positiva e dall'esperienza pratica ordinaria, e che è contrassegnato da una maggiore dignità e importanza: una pretesa che è innegabile *se* la filosofia deve condurre l'uomo all'intuizione e alla dimostrazione di una realtà che trascende quella che si palesa alla vita quotidiana e alle scienze speciali.

Questa pretesa è stata, certo, negata, da vari filosofi, di tempo in tempo. Ma la maggior parte di

tali negazioni sono state agnostiche e scettiche. Esse si sono appagate di dire che la realtà assoluta e definitiva è al di là della capacità umana. Ma non hanno osato negare che tale realtà sarebbe un dominio appropriato alla filosofia, sol che fosse attingibile alla conoscenza umana. Solo in tempi relativamente recenti è sorta un'altra concezione sullo ufficio proprio della filosofia. E il presente libro è appunto dedicato a esporre questa differente concezione della filosofia in alcuni dei suoi più generali contrasti con la concezione classica. A questo punto se ne può dare un cenno, solo per anticipo e di scorsa. Essa è implicita nella relazione che abbiamo fatto sull'origine della filosofia dal sottosuolo di una tradizione autoritaria, inizialmente dettata dall'immaginazione dell'uomo, operante sotto l'influenza dell'amore e dell'odio e nell'interesse di un eccitamento e di una soddisfazione emotiva. Un po' di franchezza esige il riconoscimento che l'idea che la filosofia sia scaturita dall'aspirazione a venire in contatto con la realtà assoluta per via sistematica non è stata formulata senza premeditata malizia. A me sembra che il metodo genetico sia una via più sicura per scalzare questo tipo di teorizzazione filosofica che non qualunque tentativo di confutazione logica.

Se questo discorso riesce a lasciare nella vostra mente, come una plausibile ipotesi, l'idea che la filosofia non ha avuto origine da un materiale intellettuale, ma da un materiale sociale ed emotivo, esso riuscirà anche a mutare il vostro atteggiamento verso le filosofie tradizionali. Queste vi appariranno da un nuovo angolo visuale ed in una nuova luce. Nuovi problemi intorno ad esse si presenteranno e nuovi criteri di giudizio saranno suggeriti.

Se qualcuno comincerà a studiare senza riserve mentali la storia della filosofia non come una cosa isolata, ma come un capitolo nello sviluppo della civiltà e della cultura; se egli collegherà la storia della filosofia con uno studio dell'antropologia, della vita primitiva, della storia della religione, della letteratura e delle istituzioni sociali, si può con fiducia garantire che egli si formerà un giudizio indipendente sul valore della nostra esposizione. Considerata in questo modo, la storia della filosofia prenderà un nuovo significato. Quel ch'è perduto dal punto di vista di una presunta scienza è riguadagnato dal punto di vista dell'umanità. Invece delle dispute sulla natura della realtà avremo una rappresentazione dei conflitti tra le mire e le aspirazioni sociali. Invece di tentativi impossibili di trascendere l'esperienza, avremo la significativa documentazione degli sforzi degli uomini per dare una espressione alle cose dell'esperienza alle quali sono più profondamente e appassionatamente attaccati. Invece di sforzi impersonali e puramente teoretici per contemplare come remoti spettatori la natura di un'assoluta realtà in sè, avremo un vivente quadro di ciò che alcuni uomini d'ingegno pensano che debba essere la vita e dei fini secondo cui dovrebbero, a loro avviso, modellarsi le attività umane intelligenti.

Chi riesca a pervenire a questa veduta della filosofia del passato sarà certamente condotto a farsi un'idea ben definita della tendenza e dell'aspirazione del futuro filosofare. Egli si affiderà inevitabilmente al concetto che quel che la filosofia è stata inconsapevolmente e, per così dire, quasi di nascosto, dovrà d'ora in poi essere apertamente e deliberatamente. Quando si è riconosciuto che, sotto la parvenza di trattare con una realtà definitiva, la filosofia s'è

occupata dei preziosi valori incorporati nelle tradizioni sociali, e che essa è sorta da un urto di fini sociali e da un conflitto di tradizioni ereditate con nuove tendenze inconciliabili, si vedrà che il compito della filosofia futura è di chiarificare le menti umane sul tema delle lotte sociali e morali del proprio tempo. La sua aspirazione è di diventare, per quanto è possibile, un mezzo di risolvere questi conflitti. Ciò che può essere pretensioso e irreale quando è formulato in termini di distinzioni metafisiche, diviene intensamente significativo quando è connesso col dramma della lotta tra le credenze e gl'ideali sociali. Rinunciando al suo alquanto sterile monopolio di venire in rapporto con la realtà ultima e assoluta, la filosofia troverà un compenso nell'illuminare le forze morali che muovono l'umanità e nel contribuire alle aspirazioni degli uomini per raggiungere una felicità più ordinata e intelligente.

II

Alcuni fattori storici nella ricostruzione filosofica.

Francesco Bacone dell'età elisabettiana è il grande precursore dello spirito della vita moderna. Benchè le sue conclusioni siano magre, come profeta di tendenze nuove egli è una figura emergente nella vita intellettuale del mondo. Come molti altri profeti, egli soffre di un confuso intreccio del vecchio e del nuovo. Ciò che v'è di più significativo in lui è stato reso più o meno familiare dal corso successivo degli eventi. Ma le sue pagine son piene di roba che appartiene a quel passato a cui egli credeva di essersi sottratto. Preso tra queste due fonti di facile scredito, Bacone non ha il riconoscimento che merita come vero fondatore del pensiero moderno, mentre è pregiato per meriti che difficilmente gli si possono attribuire, come la paternità del metodo induttivo seguìto dalla scienza. Ciò che vi è di memorabile in Bacone è che una brezza spirante da un mondo nuovo investì e gonfiò le sue vele, e lo spinse all'avventura in nuovi mari. Egli non riuscì mai a scoprire la terra promessa, ma additò la nuova meta e per fede ne scoprì i contorni da lontano.

I tratti principali del suo pensiero rievocano alla nostra mente quelli, più vasti, del nuovo spirito che era all'opera, in un lavoro di ricostruzione intellettuale. Essi possono darci un'idea delle forze sociali e storiche da cui il nuovo spirito era suscitato. L'aforismo più noto di Bacone è che la conoscenza è potere. Giudicando da questo punto di vista pragmatico, egli condannò la grande mole del sapere esistente, come non-conoscenza, come pseudo e pretesa conoscenza. Essa infatti non conferiva potere, era oziosa, non attiva. Nella sua più estesa trattazione, egli classificò il sapere del suo tempo in tre tipi: delicato, fantastico, contenzioso. Nel sapere «delicato» egli incluse il sapere letterario, che, attraverso l'influsso del risveglio delle lingue e delle letterature classiche, occupava un posto importante nella vita intellettuale del Rinascimento. La condanna di Bacone è più efficace, perchè egli stesso era un maestro di materie classiche e di tutte le grazie e le finezze che questo studio letterario era destinato a procurare. In sostanza, egli anticipò la maggior parte degli attacchi che i riformatori dell'educazione da quel tempo in poi hanno mosso contro l'unilateralità della cultura letteraria. Questa non conferiva al potere, ma all'ornamento e alla decorazione; era un'ostentazione e un lusso. Per sapere fantastico egli intendeva la scienza quasi magica, che era così comune in tutta l'Europa durante il secolo XVI — bizzarri sviluppi di alchimia, astrologia, ecc. Su questo egli versò il suo sdegno maggiore, perchè la corruzione del bene è il peggiore dei mali. Il sapere delicato era ozioso e vano, ma il sapere fantastico scimmieggiava la forma della conoscenza vera. Esso si attaccava al vero principio e alla vera aspirazione della conoscenza: il controllo delle forze naturali;

ma trascurava le condizioni e i metodi con cui soltanto tale conoscenza poteva essere ottenuta, e così deliberatamente sviava gli uomini.

Ma per il nostro scopo, ciò ch'egli dice del sapere contenzioso è la parte più importante. Per questo, infatti, egli intende la scienza tradizionale pervenuta, certo in misura scarsa e distorta, dall'antichità attraverso la scolastica. Essa è chiamata contenziosa, sia per il metodo logico di cui faceva uso, sia per il fine a cui tendeva. In un certo senso, essa aspirava al potere, ma ad un potere sopra altri uomini, nell'interesse di qualche classe o setta o persona, non già a un potere sulle forze naturali nel comune interesse di tutti. La convinzione di Bacone sull'umore litigioso e sul carattere ostentatore della scuola, retaggio dell'antichità, era certo dovuta non tanto alla scienza greca per sè presa, quanto all'eredità degenerata della scolastica del XIV secolo, quando la filosofia era caduta nelle mani di teologi litigiosi, capaci di spaccare un capello a fil di logica e maestri in astuzie e trabocchetti per prevalere sugli avversari.

Ma Bacone portò il suo attacco anche contro lo stesso metodo aristotelico. Nelle sue forme più rigorose, esso tendeva alla dimostrazione, nelle più mitigate, alla persuasione. Ma tanto la dimostrazione quanto la persuasione tendevano alla conquista della mente e non della natura. Anzi, l'una e l'altra movevano del presupposto che si fosse già in possesso di una verità o di una credenza, e che il solo problema fosse di convincere qualcun altro, o d'impartire un insegnamento. In contrasto, il suo nuovo metodo faceva scarsissimo conto della somma di verità già esistenti ed aveva invece un vivo sentimento dell'estensione e dell'importanza delle verità ancora da conquistare. Esso voleva essere una

logica della scoperta, non dell'argomentazione, della prova e della persuasione. Per Bacone la vecchia logica, anche nella sua espressione migliore, era una logica per insegnare il già noto, e insegnare significa addottrinare, disciplinare. Era un assioma di Aristotele che solo il già noto potesse essere appreso e che lo svolgimento nella conoscenza consistesse semplicemente nel porre insieme una verità universale di ragione e una verità particolare di senso, che prima erano state notate separatamente. In ogni caso, l'apprendimento significava *sviluppo* della conoscenza, e lo sviluppo appartiene alla regione del divenire, del mutamento, quindi è inferiore al possesso della conoscenza che si rivela nella dimostrazione sillogistica, dove si manipola in uno sterile ciclo ciò ch'è già noto.

In contrasto con questo punto di vista, Bacone proclamò eloquentemente la superiorità di nuovi fatti e verità sulla dimostrazione degli antichi. Ora, c'è solo una via per la scoperta, e sta nell'indagine penetrante dei segreti della natura. I principii e le leggi scientifiche non stanno alla superficie delle cose, ma sono nascosti, e debbono essere strappati alla natura da un'attiva ed elaborata tecnica d'indagine. Nè il ragionamento logico, nè la passiva accumulazione di un numero, grande quanto si voglia, di osservazioni — ciò che gli antichi chiamavano esperienza — bastano a darcene il possesso. Un'attiva sperimentazione deve costringere i fatti visibili della natura entro forme diverse da quelle in cui familiarmente si presentano, e così fare che essi dicano la verità su sè stessi, come la tortura può costringere un nolente testimone a rivelare quel che cerca di nascondere. Il puro ragionamento come mezzo per arrivare alla verità è come il ragno che

trae da sè il filo della sua tela. La tela è ordinata ed elaborata, ma è solo una trappola. L'accumulazione passiva di esperienze — il tradizionale metodo empirico — è come la formica che s'affaccenda a girare intorno e raccoglie e accumula mucchi di materiale greggio. Il vero metodo, quello che Bacone vorrebbe introdurre, è paragonabile all'opera dell'ape, che, a somiglianza della formica, raccoglie materiale dal mondo esterno, ma a differenza da quella industriosa creatura, agisce sulla materia raccolta e la modifica, per far che essa dia il suo tesoro nascosto.

Parallelamente con questo contrasto tra l'assoggettamento della natura e quello di altre menti e con l'assunzione di un metodo della scoperta al di sopra di un metodo dimostrativo, procede, in Bacone, il senso del progresso come aspirazione e prova della genuina conoscenza. Secondo le sue critiche, la logica classica, anche nella sua forma aristotelica, era inevitabilmente uno strumento nelle mani di un conservatorismo inerte. Infatti, abituando la mente a pensare la verità come già nota, essa avvezzava gli uomini ad appoggiarsi sulle conquiste del passato e ad accettarle senza critica. Non solo il Medio Evo, ma anche il Rinascimento ha avuto la tendenza a guardare indietro verso il passato come un'età dell'oro della conoscenza: il primo, fondandosi sulle scritture sacre, il secondo sulle letterature profane. E, anche se di questo atteggiamento non era possibile far carico, agevolmente, alla logica classica, tuttavia Bacone sentì, e con esatto intuito, che qualunque logica che identifica la tecnica della conoscenza con la dimostrazione di verità già possedute dalla mente ottunde lo spirito di osservazione e rinchiude la mente nel circolo del sapere tradizionale.

Una tale logica non poteva fare a meno di avere, come suoi tratti più salienti, la definizione del già noto (o creduto per tale) e la sistemazione di esso secondo riconosciuti canoni ortodossi. D'altra parte, una logica della scoperta guarda verso il futuro. Essa considera le verità ricevute criticamente, come qualcosa da accertare con nuove esperienze, piuttosto che come qualcosa da insegnare dommaticamente e da ricevere con obbedienza. Il suo principale interesse, anche nella conoscenza più a portata di mano e accuratamente verificata, è di vedere quale uso se ne possa fare in ulteriori ricerche e scoperte. La vecchia verità ha il suo principale valore nell'aiutare a svelarne una nuova.

La valutazione che Bacone diede della natura del metodo induttivo lascia molto a desiderare. Ma il suo acuto senso che la scienza significhi invasione di un campo sconosciuto, piuttosto che ripetizione in forma logica di ciò ch'è già conosciuto, fa di lui nondimeno il padre dell'induzione. Infinita e continua scoperta di fatti e principii non conosciuti — tal è il vero spirito dell'induzione. Progresso incessante nella conoscenza è la sola via sicura per proteggere la conoscenza antica dal pericolo di degenerare in un dommatismo autoritario o di decadere a poco a poco nella superstizione e nelle favole da donnicciuole.

Un progresso che sempre si rinnova è per Bacone la prova e insieme l'aspirazione della genuina logica. Dove, egli costantemente si chiede, dove sono le opere, i frutti della vecchia logica? Che cosa essa ha fatto per attenuare i mali della vita, per rettificarne i difetti, per migliorarne le condizioni? Dove sono le invenzioni che giustificano la sua pretesa di essere in possesso della verità? All'infuori della

vittoria dell'uomo sull'uomo nelle corti di giustizia, nella diplomazia e nella politica, non v'è altro. Bisognava volgersi dalle ammirate «scienze» alle disprezzate arti, per trovare opere, frutti, risultati di valore per il genere umano, mediante acquisto di potere sulle forze naturali. E il progresso nelle arti era ancora intermittente, incerto, accidentale. Una vera logica o tecnica della ricerca renderebbe l'avanzamento nelle arti industriali, agricole e mediche continuo, cumulativo e deliberatamente sistematico.

Se noi prendiamo in esame il presunto complesso di conoscenze bell'e fatte, su cui gli uomini dotti si erano fermati con supina acquiescenza, limitandosi a farsene recitatori pappagalleschi, troviamo che esso consiste in due parti. Una di esse risulta dagli errori dei nostri antenati, ammuffiti dal tempo e organizzati in una pseudo-scienza per mezzo della logica classica. Tali «verità» non sono, di fatto, che gli errori e i pregiudizi sistematizzati dai nostri predecessori. Molti di esse avevano un'origine casuale; altre derivavano da interessi e tendenze di classe, perpetuate proprio per questo dall'autorità — una considerazione che più tardi si ritrova nell'attacco di Locke contro la dottrina delle idee innate. L'altra porzione di credenze accettate viene da tendenze istintive della mente umana, che le conferiscono un'inclinazione pericolosa, finchè non sono controbilanciate da una logica consapevole e critica.

La mente dell'uomo spontaneamente attribuisce ai fenomeni semplicità, uniformità e unità maggiori che non si riscontrino effettivamente. Essa segue analogie superficiali e salta alle conclusioni, trascurando la varietà dei particolari e l'esistenza di eccezioni. Così essa intesse una rete di origine puramente interna e l'impone alla natura. Ciò che nel

passato si chiamava scienza non era che questa rete fatta e imposta dagli uomini. Essi guardavano l'opera della loro mente e pensavano di vedere delle realtà in natura. Essi adoravano, sotto il nome di scienza, gl'idoli fatti con le proprie mani. La così detta scienza e filosofia consisteva in queste anticipazioni della natura. E il peggio che si potesse dire della logica tradizionale è che, invece di salvare l'uomo da questa naturale fonte di errore, essa aveva, con l'attribuire alla natura una falsa unità, semplicità e generalità razionale, sanzionato queste fonti di delusione. Il compito della nuova logica sarebbe stato di proteggere la mente contro sè stessa: d'insegnarle a sottostare a un paziente e lungo noviziato dei fatti nella loro infinita varietà e particolarità; a obbedire alla natura intellettualmente per comandare ad essa praticamente. Tale era il significato della nuova logica — il nuovo strumento o *organon* del sapere, così chiamato in esplicita opposizione all'*organon* di Aristotele.

Altre importanti opposizioni sono implicite. Aristotele pensava che la ragione fosse capace di solitaria comunione con la verità razionale. Al suo celebrato motto, che l'uomo è un animale politico, fa riscontro l'altro, che l'intelligenza, il *Nous*, non è nè animale, nè umano, nè politico. Il *Nous* è divinamente unico e chiuso in sè stesso. Per Bacone, l'errore era provocato e perpetuato da influenze sociali, e la verità doveva essere scoperta da organizzazioni sociali create a questo scopo. Lasciato a sè stesso, l'individuo può far poco o nulla; egli resta facilmente avviluppato nella propria rete di falsi concetti. Ciò che più occorre, è l'organizzazione di una ricerca in cooperazione, col cui mezzo gli uomini possono affrontare la natura collettivamente, e con cui

l'opera dell'indagine è spinta innanzi continuativamente da generazione in generazione. Anzi, Bacone aspirava all'ideale alquanto assurdo di un metodo così perfezionato che le differenze nella capacità umana potessero essere neutralizzate e tutti potessero esser posti allo stesso livello nella produzione di nuovi fatti e di nuove verità. Ma anche questa assurdità era soltanto l'aspetto negativo della sua grande, positiva profezia di un'indagine scientifica combinata e cooperativa, come quella ch'è propria dei nostri giorni. In considerazione del quadro che egli traccia nella Nuova Atlantide di uno stato organizzato per una ricerca collettiva, noi volentieri gli perdoniamo le sue esagerazioni.

Il potere sulla natura non doveva essere individuale ma collettivo: l'Impero, com'egli dice, dell'uomo sulla natura doveva essere sostituito all'Impero dell'uomo sull'uomo. Per usare le stesse parole di Bacone colla loro varietà di metafore pittoresche: « Gli uomini hanno concepito il desiderio d'imparare e di conoscere,... raramente con sincerità, per dare una veridica prova dei loro doni di ragione, a beneficio ed uso degli uomini; ma come se cercassero nella conoscenza un letto su cui uno spirito inquieto e avventuroso possa riposare, o una terrazza dove possa passeggiare su e giù, godendo di una bella veduta, una mente randagia e variabile; o una torre su cui una mente valorosa s'innalzi; o un forte e dominante terreno a scopo di guerra e contesa; o una bottega per profitto e vendita; e non un ricco magazzino per la gloria del creatore e per il sollievo della condizione umana ». Quando William James chiamò il prammatismo un nome nuovo per una vecchia maniera di pensare, io non so se egli si riferisse espressamente a Francesco Bacone, ma, per

quel che concerne lo spirito e l'atmosfera della ricerca della conoscenza, Bacone può esser preso come il profeta di una concezione prammatica della conoscenza. Molti fraintendimenti del suo spirito sarebbero evitati se si osservasse con accuratezza quanto rilievo egli dà al fattore sociale, sia nella ricerca, sia nel fine della conoscenza.

Questo riassunto abbastanza lungo delle idee di Bacone non è stato dato solo per ragioni storiche retrospettive, ma con l'intento di presentare un documento autentico della nuova filosofia, che può porre in rilievo le cause sociali della rivoluzione intellettuale. Qui se ne può dare solo un rapido cenno, ma che può riuscire di qualche sussidio anche soltanto nel rievocare lungo quale direzione si è effettuato quel mutamento industriale, politico e religioso che l'Europa ha subíto all'inizio dell'età moderna.

Per quel che riguarda l'aspetto industriale, è impossibile, io penso, esagerare l'influenza dei viaggi, delle esplorazioni e dei nuovi rapporti commerciali, che promossero un romantico senso di avventura e di novità, rallentarono il nodo delle tradizionali credenze, crearono un vivo sentimento di nuovi mondi da investigare e sottomettere, produsse nuovi metodi di manifattura, commercio, banca e finanza; e indi agì da per tutto, nel senso di stimolare l'invenzione e d'introdurre l'osservazione positiva e l'esperimento attivo nella scienza. Le Crociate, la risurrezione del sapere profano dell'antichità e, forse anche più, il contatto col progredito sapere dei Maomettani, l'accrescimento del commercio con l'Asia e con l'Africa, l'introduzione delle lenti, della bussola e della polvere da sparo, la scoperta dell'America del Nord e del Sud — chiamate con nome molto significativo il mondo nuovo — son questi alcuni dei fatti

esteriori più patenti. Il contrasto tra popoli e razze che prima erano stati isolati è sempre, io credo, molto fecondo nel produrre mutamenti, quando i mutamenti psicologici e industriali coincidono insieme e si rafforzano a vicenda. A volte, si verificano dei mutamenti emotivi, che potrebbero quasi chiamarsi metafisici, per effetto di mutui rapporti. L'intima struttura mentale, specialmente in materie religiose, è alterata. Altre volte, si dà un vivace scambio di beni, un'adozione di strumenti ed invenzioni straniere, un'imitazione di modi stranieri di vestire, di abitazioni e di produzione di mercanzie. Di questi mutamenti, l'uno è, per così dire, troppo interno e l'altro è troppo esterno per determinare un profondo sviluppo intellettuale. Ma quando la creazione di una nuova attitudine mentale coincide con mutamenti materiali ed economici, allora qualcosa d'importante vien fuori.

Questa coincidenza delle due specie di mutamenti caratterizza i nuovi rapporti del secolo XVI e XVII. L'urto dei costumi e delle credenze tradizionali scacciò l'inerzia e la pigrizia e risvegliò una viva curiosità per idee diverse e nuove. L'avventura del viaggiare e dell'esplorare liberò la mente dalla paura dello strano e dell'ignoto; con l'aprirsi di nuovi territori in senso geografico e commerciale, anche le menti si aprivano. Nuovi contatti suscitarono il desiderio di ancora altri contatti; l'appetito della novità e della scoperta crebbe con l'appagarsi. L'attaccamento conservativo alle credenze e ai metodi del passato subì un continuo attrito a ogni nuovo viaggio in nuove regioni e ad ogni nuovo racconto di cose straniere. La mente prese l'abitudine all'esplorazione e alla scoperta. Essa provò piacere e interesse alle rivelazioni del nuovo e del non comune

e non riuscì più ad appagarsi del vecchio e consueto. Anzi, il solo atto dell'esplorazione e della spedizione, il solo processo del muovere all'avventura in campi remoti, provocarono un piacere e un eccitamento particolari.

Questo mutamento psicologico fu essenziale al sorgere di un nuovo punto di vista nella scienza e nella filosofia. Certo, da solo, difficilmente esso avrebbe potuto produrre il nuovo metodo del conoscere. Ma i mutamenti positivi negli abiti e negli scopi della vita diedero un fondamento oggettivo al mutamento mentale. Essi tracciarono inoltre le vie nelle quali il nuovo spirito potè esercitarsi. Le nuove ricchezze, l'oro delle Americhe e i nuovi articoli di consumo e di godimento contribuirono ad allontanare gli uomini dalle preoccupazioni metafisiche e teologiche e a volgere le loro menti, con risvegliato interesse, alle gioie della natura e della vita presente. Nuovi mezzi materiali e nuovi mercati in America e in India scossero l'antica dipendenza dell'economia dalla produzione domestica e limitata a un piccolo mercato locale e determinarono una produzione ingente, su larga scala, per mezzo del vapore, destinata a mercati stranieri sempre più estesi. Il capitalismo, le comunicazioni rapide, e la produzione destinata allo scambio in danaro e a scopo di profitto, in luogo dello scambio in natura e a scopo di consumo, sopravvennero.

Questa scorsa rapida e superficiale di vasti e complicati eventi può dare un'idea della mutua interdipendenza della rivoluzione scientifica e di quella industriale. Da una parte, l'industria moderna non è che scienza applicata. Nessuna somma di desiderii di far danaro o di goder nuovi prodotti, nessuna somma di energie pratiche e d'intraprese avrebbe

potuto effettuare la trasformazione economica degli ultimi pochi secoli. Erano preventivamente richiesti dei progressi nelle scienze matematiche, fisiche, chimiche e biologiche. Gli uomini d'affari, per mezzo di tecnici di varie specie, si sono impadroniti delle nuove vedute con cui gli uomini di scienza avevano penetrato le nascoste energie della natura, e le hanno messe a profitto. La moderna miniera, la fabbrica, la ferrovia, la nave a vapore, il telegrafo, tutti gli strumenti della produzione e del trasporto sono espressioni della conoscenza scientifica. Essi persisterebbero inalterati anche se vi fosse un radicale perturbamento delle condizioni economiche che comunemente accompagnano l'attività produttiva. In breve, con l'intermediario dell'invenzione, il motto baconiano che la conoscenza è potere e il suo sogno di un impero costante sulle forze della natura per mezzo della scienza sono stati realizzati. La rivoluzione intellettuale col vapore e l'elettricità è la risposta alla profezia di Bacone.

D'altra parte è egualmente vero che i bisogni dell'industria moderna sono stati validi stimoli all'investigazione scientifica. Le richieste di più vasta produzione e di più rapidi trasporti hanno posto nuovi problemi alla ricerca; i processi usati nell'industria hanno suggerito nuove applicazioni sperimentali nel campo scientifico; la ricchezza accumulata negli affari è passata in certa misura ad alimentar le ricerche. L'interazione continua e penetrante della ricerca scientifica e dell'applicazione industriale ha fecondato la scienza e l'industria insieme, e ha reso familiare al pensiero contemporaneo l'idea che il perno della conoscenza scientifica sta nel controllo delle energie naturali. Questi quattro fatti, scienza naturale, esperimento, controllo e progresso sono stati inestricabilmente legati insieme.

Che fino ad oggi l'applicazione dei nuovi metodi e risultati abbia influenzato i mezzi della vita piuttosto che i fini; o meglio, che le aspirazioni umane ne siano state toccate in modo piuttosto accidentale che intenzionale e intelligente, significa che il mutamento è stato tecnico piuttosto che umano e morale, economico, più che adeguatamente sociale. Tradotto nel linguaggio di Bacone, questo significa che mentre abbiamo riportato un notevole successo nel conseguire l'impero sulla natura per mezzo della nostra scienza, questa scienza non è a sua volta in grado di applicare il suo dominio sistematicamente e prevalentemente a sollievo dell'umanità. Siffatte applicazioni si presentano, ed in gran numero, ma sono incidentali, sporadiche ed esteriori. E questa limitazione definisce il problema specifico della ricostruzione filosofica al giorno d'oggi. Infatti essa pone in rilievo le grandi deficienze sociali che esigono una intelligente diagnosi e una formulazione di aspirazioni e di metodi.

È appena necessario ricordare che molti importanti mutamenti politici hanno seguito la nuova scienza e le sue applicazioni industriali e che di qui sono state almeno tracciate alcune direzioni dello svolgimento sociale. Il progresso della nuova tecnica industriale è stato dovunque seguito dalla caduta delle istituzioni feudali, che si erano modellate sull'economia agricola e sugl'interessi militari. Dovunque l'intrapresa economica nel senso moderno è prevalsa, s'è manifestata la tendenza al trasferimento del potere dalla terra al capitale finanziario, dal paese alla città, dall'azienda agricola a quella industriale, dai titoli sociali fondati sulla fedeltà personale, sul servizio e sulla protezione, a quelli che son fondati sul controllo del lavoro e sullo scambio dei beni. Il

mutamento nel centro politico di gravità si è effettuato con l'emancipazione dell'individuo dai legami della classe e della consuetudine e con la creazione di un'organizzazione politica che dipende meno da una superiore volontà politica e più da una scelta volontaria. Gli stati moderni, in altre parole, sono considerati meno come opere divine e più come opere umane, di quel che solessero prima; meno come manifestazioni necessarie di alcuni principii supremi imposti dall'alto e più come espedienti umani per realizzare i propri bisogni.

La teoria contrattualistica sull'origine dello stato è di quelle la cui falsità può facilmente essere dimostrata, sia nell'aspetto filosofico, sia nell'aspetto storico. Nondimeno essa ha avuto grande credito e influenza. Formalmente, affermava che una volta, nel passato, gli uomini volontariamente si riunirono insieme e fecero un patto reciproco di osservare certe leggi e di sottoporsi a una certa autorità, e in questo modo posero in essere lo stato e i rapporti tra governanti e governati. Come molte cose in filosofia, la dottrina, benchè priva di valore come prova di fatto, è di grande valore come sintomo della direzione delle aspirazioni umane. Essa segnalava una fede crescente che lo stato esistesse per soddisfare bisogni umani e potesse essere foggiato da intenzioni e volizioni umane. La teoria aristotelica che lo stato esiste per natura era incapace di soddisfare il pensiero del XVII secolo, perchè, facendo dello stato un prodotto di natura, sembrava spostare la costituzione di esso al di là dell'arbitrio umano. Egualmente significativa era l'assunzione della teoria contrattualistica, che gl'individui, con le loro personali decisioni, esprimenti i loro personali desideri, ponessero in essere lo stato. La rapidità con cui la

dottrina fu accolta in tutta l'Europa occidentale mostrò fino a quale estensione i legami degl'istituti consuetudinari avessero allentato la loro presa. E provò che gli uomini s'erano a tal punto liberati dall'assorbimento in gruppi più vasti, che erano già consci di sè come individui aventi diritti e aspirazioni proprie, e non semplicemente come membri di una classe, d'una corporazione o di una gerarchia sociale.

A fianco a questo individualismo politico si svolse un individualismo religioso e morale. La dottrina metafisica della superiorità della specie sull'individuo, dell'universale permanente sul particolare mutevole, era il fondamento filosofico dell'istituzionalismo politico ed ecclesiastico. La chiesa universale era la base, il fine e il limite delle credenze e degli atti individuali in materie spirituali, nel modo stesso che l'organizzazione gerarchica feudale era la base, la legge e il limite fisso del suo comportamento negli affari mondani. I barbari del nord non s'erano mai del tutto piegati sotto il peso delle idee e dei costumi classici. Le abitudini locali derivate da origini latine furono mutuate e più o meno esternamente imposte sull'Europa germanica. Il protestantesimo segnò la formale frantumazione del dominio delle idee romane. Esso produsse la liberazione della coscienza e della devozione individuale dal dominio di un'istituzione organizzata, che pretendeva ad essere permanente e universale. In verità non si può dire che fin dall'inizio il nuovo movimento religioso si spingesse molto innanzi nel promuovere la libertà di pensiero e di critica, o nello sconfessare l'idea di un'autorità suprema a cui l'intelligenza individuale fosse assolutamente incatenata. Nè al principio esso fece gran che per favorire la tolleranza o il

rispetto verso le divergenti convinzioni morali e religiose. Ma praticamente esso ebbe la tendenza a disintegrare le istituzioni stabilite: moltiplicando le sette e le chiese, esso incoraggiò almeno una negativa tolleranza in rapporto al diritto degl'individui di decidere da sè in materia escatologica. Pel momento, si sviluppò un'elaborata credenza nel carattere sacro della coscienza individuale e nel diritto alla libertà di opinione, credenza e culto.

Non è necessario segnalare come la diffusione di questo convincimento accrebbe l'individualismo politico, o come accelerò la propensione degli uomini a porre in discussione le idee ricevute in materia di scienza e di filosofia — a pensare ed osservare e sperimentare da sè. L'individualismo religioso servì a fornire un'assai desiderata sanzione all'iniziativa e all'indipendenza del pensiero in ogni sfera, anche quando i movimenti religiosi erano ufficialmente opposti a tale libertà, non appena questa sorpassasse un dato limite. Pertanto, la massima influenza del protestantesimo fu di sviluppare l'idea della personalità di ogni essere umano come un fine in sè. Quando gl'individui umani furono considerati capaci di rapporto diretto con Dio, senza l'intermediario di un'organizzazione come la Chiesa, e il dramma del peccato, della redenzione e della salvezza ebbe il suo svolgimento nell'intimità della coscienza degl'individui, piuttosto che nella specie di cui l'individuo era una parte subordinata, un colpo fatale fu dato a tutte le dottrine che insegnavano la subordinazione della personalità — un colpo che ebbe molti riflessi politici nell'avvento della democrazia. Perchè, quando in religione veniva proclamata l'idea dell'intrinseco valore di ogni anima come tale, era difficile impedire a quell'idea di spandersi, per così dire, nei rapporti secolari.

È assurdo cercare di riassumere in pochi paragrafi quei movimenti nell'industria, nella politica e nella religione, la cui influenza è ancora lontana dall'essere esaurita e intorno ai quali centinaia e migliaia di volumi sono stati scritti. Ma io conto sulla sopportazione dei lettori nel ricordare che ho fatto allusione a queste materie solo per porre in luce alcune delle forze che tracciarono le vie lungo le quali s'incanalarono le nuove idee. In primo luogo, v'è uno spostamento d'interesse dall'universale ed eterno al mutevole, specifico, concreto — un movimento che in pratica si manifestò con lo spostare l'attenzione e il pensiero da un altro mondo a questo, dal soprannaturalismo che caratterizza il medio evo, al gusto della scienza naturale, dell'attività naturale e dei rapporti naturali. In secondo luogo, v'è una graduale decadenza dell'autorità di istituzioni irrigidite e di distinzioni e relazioni di classe, e una crescente fede nella capacità delle menti individuali, guidate da metodi di osservazione, di esperimento e di riflessione, a raggiungere le verità necessarie alla condotta della vita. Gli atti e i risultati della ricerca naturale crebbero in prestigio e potere alle spese dei principii dettati da autorità superiori.

Per conseguenza, i principii e le verità allegate sono di più in più valutati secondo il criterio della loro origine sperimentale e della loro efficacia pro e contro l'esperienza, e di meno in meno dal criterio di una sublime origine al di là della quotidiana esperienza e indipendente dai frutti sperimentali. Non basta più che un principio sia elevato, nobile, universale e santificato dal tempo. Esso deve presentare il suo certificato di nascita, deve mostrare proprio sotto quali condizioni dell'esperienza umana trasse origine, deve giustificare sè stesso con le

proprie opere, presenti e potenziali. Tale è l'intimo significato del moderno appello all'esperienza, come criterio definitivo di valore e di validità. In terzo luogo, si attribuisce grande importanza all'idea del progresso. Il futuro, piuttosto che il passato, domina l'immaginazione. L'età dell'oro è innanzi e non dietro a noi. Dovunque, nuove possibilità suscitano e sollevano coraggio e sforzi. I grandi pensatori francesi della fine del secolo XVIII mutuarono questa idea da Bacone e la svolsero nella dottrina dell'infinita perfettibilità del genere umano sulla terra. L'uomo è capace, se egli vuol soltanto usare il coraggio, l'intelligenza e lo sforzo adeguati, di foggiar da sè il proprio destino. Le condizioni fisiche non sono barriere insormontabili. In quarto luogo, lo studio paziente e sperimentale della natura, che fruttifica nelle invenzioni che dominano la natura e soggiogano le sue forze a usi sociali, è il metodo con cui si effettua il progresso. La conoscenza è potere, e la conoscenza si compie mandando la mente alla scuola della natura, per imparare le leggi dei suoi mutamenti.

Io non potrei meglio chiudere questi due primi capitoli che con un cenno alle nuove responsabilità che s'impongono alla filosofia e alle nuove opportunità che le si schiudono. Nel complesso, il più grande effetto dei descritti mutamenti è stato di sostituire un idealismo fondato sull'epistemologia, o dottrina del conoscere, all'idealismo fondato sulla metafisica dell'antichità classica.

La filosofia moderna ai suoi albori (sebbene senza averne coscienza) si trovò di fronte al problema di riconciliare la teoria tradizionale del fondamento ideale e razionale, della sostanza e del fine dell'universo, col nuovo interesse per la mente individuale

e con la nuova fiducia nelle sue capacità. Si trattava di un dilemma. Da una parte, essa non aveva intenzione di perdersi in un materialismo che subordinava l'uomo all'esistenza fisica e la mente alla materia — proprio nel momento in cui, nella pratica immediata, l'uomo e la mente cominciavano a esercitare un vero dominio sulla natura. Dall'altra parte, la concezione che il mondo, così com'era, fosse la personificazione di una Mente o di una Ragione fissa e comprensiva, non era congeniale a coloro che avevano principalmente il senso delle deficienze del mondo e si sforzavano di colmarle. L'idealismo teologico oggettivo, che si era svolto dalla metafisica classica, aveva per effetto di rendere la mente sottomessa e acquiescente. Il nuovo individualismo fremeva nella costrizione impostagli dall'idea di una ragione universale, che aveva una volta per tutte foggiato la natura e il destino.

Pertanto, rompendo con la tradizione del pensiero antico e medievale, il pensiero moderno ai suoi albori, pur allacciandosi all'idea di una ragione che crea e costituisce il mondo, la combinò insieme con l'altra, secondo cui questa ragione opera per mezzo della mente umana, individuale o collettiva. Questa è la nota comune d'idealismo che risuona in tutte le filosofie del XVII e del XVIII secolo, tanto in quella della scuola inglese di Locke, Berkeley e Hume, quanto nella scuola continentale di Descartes. In Kant, come ognuno sa, le due correnti si riunirono; e il tema della formazione del mondo conoscibile per mezzo di un pensiero che opera esclusivamente attraverso i soggetti umani divenne esplicita. L'idealismo cessò di essere metafisico e cosmico, per divenire epistemologico e personale.

È evidente che questo sviluppo rappresenta solo

uno stadio transitorio. Esso cercò, dopo tutto, di porre il nuovo vino nelle vecchie botti. Esso non portò a compimento una libera e imparziale formulazione del significato insito al potere di dirigere le forze della natura per mezzo della conoscenza intesa come azione intenzionale e sperimentale, volta a riformare le credenze e le istituzioni. La tradizione antica era ancora forte abbastanza per attraversare, sia pure inconsapevolmente, le vie del pensiero umano, e per ostacolare e compromettere l'espressione delle forze e delle aspirazioni veramente moderne. Una ricostruzione filosofica è essenzialmente un tentativo di riaffermare quelle cause e quei risultati, liberandole dai fattori ereditari che non sono con essi compatibili. Essa deve considerare l'intelligenza non come una forma originale e come una causa finale delle cose, ma come una riformatrice energetica e intenzionale di quelle fasi della natura e della vita che ostacolano il benessere sociale. Essa apprezza l'individuo non come un Ego esageratamente sufficiente a sè stesso che con una specie di magia crea il mondo, ma come l'agente che, per mezzo dell'iniziativa, dell'inventività e del lavoro intelligente, è capace di ricreare il mondo, trasformandolo in uno strumento e possesso dell'intelligenza.

La corrente d'idee rappresentata dal motto baconiano che la conoscenza è potere mancò al suo scopo di avere una espressione emancipata e indipendente. Questa venne irrimediabilmente a impigliarsi tra punti di vista e preconcetti che personificavano una tradizione sociale, politica e scientifica, con cui era del tutto incompatibile.

L'oscurità, la confusione della filosofia moderna è l'effetto di questi tentativi di combinare insieme due cose che non possono essere congiunte nè logi-

camente nè moralmente. La ricostruzione filosofica consiste pertanto oggi nello sforzo di sciogliere l'amalgama e di consentire alle aspirazioni baconiane di giungere a una libera e non impedita espressione. Nei seguenti capitoli noi esamineremo l'auspicata ricostruzione, in quanto tocca alcune antitesi della filosofia classica, come quelle dell'esperienza e della ragione, del reale e dell'ideale. Ma prima dovremo considerare le modificazioni prodotte sulla filosofia da quella mutata concezione della natura, animata e inanimata, di cui siamo debitori al progresso della scienza.

III

IL FATTORE SCIENTIFICO NELLA RICOSTRUZIONE DELLA FILOSOFIA.

La filosofia muove da un certo modo ampio e profondo di rispondere alle difficoltà che la vita presenta, ma si sviluppa solo quando è a sua disposizione un materiale atto a rendere questa risposta consapevole, coerente e comunicabile. I mutamenti economici, politici e religiosi, di cui si è parlato nel precedente capitolo, sono stati accompagnati da una rivoluzione scientifica d'immensa portata, che non ha lasciata intatta quasi nessuna delle credenze intorno alla natura, fisica e umana. In parte, questa trasformazione scientifica fu prodotta proprio dal mutamento nella disposizione e nell'atteggiamento pratico. Ma a misura che progrediva, essa espresse quel mutamento in un linguaggio proprio, congeniale alle sue esigenze, e lo rese articolato. L'avanzamento della scienza, nelle sue ampie generalizzazioni e nei suoi specifici particolari di fatto fornì precisamente quell'appannaggio intellettuale d'idee e di fatti concreti che era necessario per formulare, affrettare, comunicare e propagare il nuovo atteg-

giamento. Pertanto, noi esamineremo ora quelle contrastanti concezioni sulla struttura e sulla costituzione della natura che, quando sono accettate in base all'autorità (presunta o reale) della scienza, formano la cornice intellettuale della filosofia.

Ho prescelto le *contrastanti* concezioni della scienza antica e moderna. E difatti io non vedo nessun altro modo in cui la vera portata filosofica del quadro del mondo tracciato dalla scienza moderna possa esser meglio apprezzata, che quello di presentarla in contrasto col quadro precedente, che diede alla metafisica classica i suoi fondamenti intellettuali e la sua conferma. Il mondo a cui un tempo i filosofi credevano era un mondo chiuso, consistente, all'interno, di un limitato numero di forme fisse, ed avente all'esterno dei contorni definiti. Il mondo della scienza moderna è un mondo aperto, un mondo che varia indefinitamente senza possibilità di un assegnabile limite nella sua struttura interna, un mondo che si estende al di là di qualunque assegnabile confine all'esterno. Ancora, il mondo in cui anche i più intelligenti uomini dei tempi antichi pensavano di vivere era un mondo irrigidito, dove i mutamenti accadevano solo entro limiti immutevoli di riposo e di permanenza, e dove il fisso e l'immutevole era, come abbiamo già notato, più alto per qualità e per autorità del mondo che si muove e che si altera. E in terzo luogo, il mondo che una volta gli uomini vedevano coi loro occhi, dipingevano nella loro immaginazione e riproducevano nei loro piani di condotta, era un mondo formato d'un limitato numero di classi, generi, forme, distinti in qualità (come debbono essere distinti i generi e le specie) e disposti in un ordine gerarchico graduato.

Non è facile richiamare l'immagine dell'universo che la tradizione dava per sicuro. Malgrado le sue espressioni drammatiche (come in Dante), malgrado le elaborazioni dialettiche di Aristotele e di san Tommaso, a dispetto del fatto che esso tenne le menti umane prigioniere fino a tre secoli fa e che la sua rovina implicò una rivoluzione religiosa, esso è già oscuro, appannato, lontano. Anche come un oggetto separato e astratto di dottrina non è facile ricostruirlo.

Come qualcosa di diffuso, d'intrecciato con tutti i particolari della riflessione e dell'osservazione, coi piani e le norme della condotta, è impossibile rievocarlo. Tuttavia, come meglio possiamo, dobbiamo porre innanzi alla nostra mente un universo chiuso in confini definiti, qualcosa che può esser chiamato un universo in un senso letterale e visibile, che ha la terra al suo centro fisso e immutevole e alla sua fissa circonferenza l'arco celeste delle stelle fisse, che si muove in un eterno circolo di ètere divino, e circonda tutte le cose, e tutte le raccoglie in unità e in ordine. La terra, benchè al centro, è la più rozza, materiale, grossolana, la meno significante e buona (o perfetta) delle parti di questo chiuso mondo. Essa è la scena della più grande fluttuazione e vicissitudine. È la cosa meno razionale, e perciò meno notevole e conoscibile; essa offre il meno che meriti di esser contemplato, che susciti ammirazione e sia capace di dirigere la condotta. Tra questo centro grossolanamente materiale e il cielo immateriale, spirituale, eterno, si stratifica una definita serie di regioni, della luna, dei pianeti, del sole, ecc., ognuna delle quali guadagna in dignità, valore, razionalità e vero essere, a misura ch'è più lontana dalla terra e più vicina al cielo. Ognuna di queste

regioni è composta di una propria materia, di terra, acqua, aria, fuoco, nel loro grado predominante, finchè si raggiunge il firmamento celeste, che trascende tutti questi principii, essendo costituito, come si è detto, di quell'energia immateriale e inalterabile chiamata ètere.

Dentro queste strette dell'universo, certo accadono dei mutamenti. Ma essi sono soltanto di un piccolo numero di specie definite, ed operano solo entro limiti definiti. Ogni specie di materia ha il suo movimento appropriato. Appartiene alla natura delle cose terrene di esser pesanti, in quanto sono materiali, e quindi di muoversi dall'alto in basso. Il fuoco e le cose più elevate sono leggere e perciò vanno in alto al proprio luogo; l'aria si eleva fino alla zona dei pianeti, dove prende il moto avanti e indietro che naturalmente le appartiene, come è evidente nei venti e nella respirazione. L'ètere, essendo la più alta delle cose fisiche, ha un movimento puramente circolare. La quotidiana rivoluzione delle stelle fisse è la massima approssimazione all'eternità e al moto ciclico della mente intorno al proprio asse ideale della ragione. Sulla terra, e in virtù della sua natura terrena, — o piuttosto della sua mancanza di virtù — v'è una mera vicissitudine di mutamenti. È un flusso senza meta e senza senso, che non parte da un punto definito, che non giunge a nulla, che non conclude nulla. I meri mutamenti quantitativi — cioè tutti i mutamenti meccanici — sono di questa specie. Essi sono come gli spostamenti della sabbia che fa il mare. Essi possono essere percepiti ma non «notati» o intesi; essi mancano di limiti fissi che li governino. Essi sono disprezzabili, casuali, un gioco della fortuna.

Solo i mutamenti che portano a una produzione

definita o fissa di forme sono da conto e si può far conto — ragione o *logos* — di essi. Il crescere delle piante e degli animali illustra la specie più elevata di mutamenti che è possibile nella sfera sublunare o mondana. Essi vanno da una forma fissa e definita a un'altra. Le querce generano soltanto querce, le ostriche ostriche, l'uomo soltanto l'uomo. Il fattore materiale entra nella produzione, ma vi entra come accidente, per impedire l'esaurimento del tipo specifico e per produrre le variazioni senza senso che diversificano le varie querce o le varie ostriche l'una dall'altra; o, in casi estremi, per produrre capricci, scherzi, mostri, uomini con tre mani e con quattro dita al piede. A parte dalle variazioni accidentali e non desiderabili, ogni individuo ha un corso determinato da seguire, una via determinata da percorrere. Termini che suonano moderni, come potenzialità e sviluppo, abbondano nel pensiero aristotelico ed hanno sviato molti a leggere in esso significati moderni. Ma il significato di queste parole nel pensiero classico e medievale è rigidamente determinato dal loro contesto. Lo sviluppo concerne soltanto il corso dei mutamenti che hanno luogo all'interno di ciascun individuo della specie. Esso non è che un nome per il movimento predeterminato dalla ghianda all'albero della quercia. Esso ha luogo non nelle cose generalmente, ma solo in alcuni dei membri numericamente insignificanti della specie delle querce. Sviluppo, evoluzione, non significa mai, come nella scienza moderna, origine di nuove forme, mutamento d'una specie antica, ma solo la monotona traversata di un ciclo preventivamente preordinato di mutazioni. Similmente, la potenzialità non significa mai, come nella vita moderna, possibilità del nuovo, dell'invenzione, di deviazioni radicali, ma

solo quel principio in virtù del quale la ghianda diventa quercia. Tecnicamente, esso è la capacità di movimento tra gli opposti. Solo il freddo può diventare caldo, solo il secco può diventare umido, solo il bambino può diventare uomo, il seme grano, e così via. La potenzialità, invece d' implicare l'emergenza di qualcosa di nuovo, significa soltanto la facilità con cui una cosa particolare ripete i processi ricorrenti della sua specie, e così diviene un caso specifico delle forme eterne nelle quali e per mezzo delle quali tutte le cose sono costituite.

A malgrado della quasi infinita diversità numerica degl'individui, v'è solo un limitato numero di specie, generi o sorte. E il mondo è per sua essenza predisposto e diviso in distinte classi. Anzi, proprio come noi collochiamo naturalmente piante ed animali in serie, ordini e gradi, dai più bassi ai più alti, così avviene pure di tutte le cose dell'universo. Le classi distinte a cui le cose appartengono per loro propria natura formano un ordine gerarchico. Vi sono caste in natura. L'universo è costituito secondo un piano aristocratico, e, si potrebbe realmente dire, feudale. Le specie e le classi non si mischiano nè passano l'una nell'altra, eccetto in casi accidentali, che hanno per risultato il caos. In altre parole, ogni cosa appartiene preventivamente a una certa classe, e questa ha il suo posto stabilito nella gerarchia dell'Essere. L'universo è in verità qualcosa di bene ordinato, la cui purezza è macchiata solo da quei moti irregolari negl'individui, che son dovuti alla presenza d'un'indurita materia, che rifiuta di sottoporsi totalmente alla legge e alla forma. In altre parole, è un universo con un posto determinato per ogni cosa e dove ogni cosa conosce e mantiene il suo posto, la sua condizione e la sua

classe. Quindi, quelle che tecnicamente son conosciute come le cause finali e formali hanno il grado più alto, e le cause efficienti sono relegate in una zona inferiore. La così detta causa finale non è che un nome per designare che v'è una forma determinata, che caratterizza una classe o un genere di cose che governa il procedere dei mutamenti, in modo che questi tendono verso di esso come verso il proprio segno o fine, verso il perfezionamento della loro vera natura. La regione sopralunare è la meta o la causa finale dei movimenti dell'aria e del fuoco; la terra dei movimenti delle cose dense e pesanti; la quercia della ghianda; e, in generale, la forma matura della forma germinale.

La causa efficiente, che produce e incita il movimento, è solo un mutamento esterno, che dà accidentalmente una specie di spinta a un essere immaturo e imperfetto e inizia il suo muovere verso la forma perfezionata o compiuta. La causa finale è la forma perfetta, considerata come la *spiegazione* o *ragione* dei mutamenti precedenti. Quando non è considerata in rapporto ai mutamenti effettuati per sostare in essa, ma in sè, è detta «causa formale»: cioè l'essenziale natura o carattere che fa di una cosa ciò ch'essa è, in quanto veramente è, o in altri termini, in quanto non muta. Logicamente e praticamente tutti i caratteri che abbiamo enumerati sono connessi. Se ne attaccate uno, li attaccate tutti. Se uno è minato, crollano tutti. Questa è la ragione perchè la riforma intellettuale degli ultimi pochi secoli può veramente esser chiamata una rivoluzione. Essa ha sostituito una concezione del mondo differente in ogni punto. Importa poco a qual punto voi cominciate a segnare la differenza; tutti gli altri punti verranno da sè.

Invece di un universo chiuso, la scienza ora ce ne rappresenta uno ch'è infinito nello spazio e nel tempo, che non ha limiti qua o là, a questo termine, per dir così, o a quello, e ch'è infinito egualmente nella complessità della sua interna struttura e nell'estensione. Quindi esso è anche un mondo aperto, infinitamente variegato, un mondo che, nel senso antico della parola, non potrebbe neppur essere chiamato un universo; così molteplice ed estensivo che non può essere compendiato e afferrato in nessuna formula. E il mutamento, invece dell'immobilità, è ora la misura della realtà o dell'energia dell'essere; il mutamento è onnipresente. Le leggi di cui lo scienziato moderno si occupa sono leggi di movimento, di generazione, di rapporti. Egli parla di leggi dove gli antichi parlavano di genere e di essenza, perchè quel che gli occorre è una correlazione di mutamenti, un'abilità a scoprire un mutamento che si verifica in corrispondenza con un altro. Egli non cerca di definire e di delimitare qualcosa che resta costante *nel* mutamento. Egli cerca di descrivere un ordine costante *del* mutamento. E benchè la parola «costante» si ritrova in tutte le due proposizioni, il significato non è lo stesso. Nell'un caso, si tratta di qualche cosa costante in *esistenza*, fisica, o metafisica; nell'altro, di qualche cosa costante in *funzione* ed operazione. L'uno è una forma di essere indipendente, l'altro è una forma di descrizione e di calcolo di mutazioni interdipendenti.

In breve, il pensiero classico accettava un ordine feudalmente disposto di classi e generi, ognuno dei quali «traeva diritto» da un grado più alto e a sua volta imponeva la regola di condotta e di servizio a un grado inferiore. Questo carattere riflette e accompagna molto strettamente la situazione sociale

che abbiamo considerata nel capitolo precedente. Noi abbiamo un'idea ben definita della società nella sua organizzazione feudale. Ivi il principio familiare, quello di consanguineità, è forte, specialmente a misura che si sale nella scala sociale. In basso, gl'individui possono essere più o meno sperduti nella massa; poichè tutti sono parti del gregge comune, non v'è nulla di speciale per distinguere la loro origine. Ma nelle classi privilegiate e dominanti il caso è molto diverso. Il vincolo di consanguineità contrassegna un gruppo esternamente, dandogli una fisonomia distinta, e insieme tiene uniti internamente tutti i suoi membri. Consanguineità, specie, classe, genere, sono termini sinonimi, che muovono da fatti sociali e concreti e procedono a significati tecnici e astratti. Infatti la consanguineità è un segno d'una comune natura, di qualcosa di universale e permanente che attraversa tutti gl'individui particolari, e dà ad essi una unità reale e oggettiva. Perchè tali e tali persone sono consanguinee, esse sono *realmente*, e non solo convenzionalmente, disposte in una classe che ne esprime il carattere unitario. Tutti i membri presenti sono connessi in un'unità oggettiva, che include gli antenati e i discendenti ed esclude tutti coloro che appartengono a un altro sangue o a un'altra specie. Indubbiamente, questa suddivisione del mondo in specie separate, ciascuna delle quali ha la sua natura qualitativamente distinta in contrasto con altre specie, collega insieme individui numericamente distinti e impedisce alle loro diversità di sorpassare certi limiti, può senza esagerazione esser chiamata una proiezione del principio familiare nel mondo in grande.

Di più, in una società feudalmente organizzata, ogni specie o gruppo consanguineo occupa un posto

definito. Questo è contrassegnato dal possesso di uno specifico *grado*, più basso o più alto in confronto di altri. Tale posizione attribuisce certi privilegi, in virtù dei quali esso può accampare certe pretese sui gradi più bassi ed imporre ad essi dei servigi e degli omaggi. Il rapporto di causalità, per così dire, va dall'alto al basso. L'influenza e il potere procedono dall'alto al basso; le attività del grado inferiore sono preformate con riguardo, in senso letterale, al superiore. Azione e reazione sono lungi dall'essere eguali ed opposte. Ogni azione è di una specie, ha la natura del dominio, e procede dal più alto al più basso. La reazione ha la natura della soggezione e della deferenza, e procede dal più basso al più alto. La teoria classica della costituzione del mondo corrisponde punto per punto a questo ordinamento delle classi in una scala di dignità e di potere.

Un terzo carattere attribuito dagli storici al feudalismo è quello che ordina i gradi secondo il criterio del servizio armato e il rapporto della difesa e della protezione armata. Io temo che ciò che ho già detto sul parallelismo dell'antica cosmologia e dell'organizzazione sociale possa sembrare una fantastica analogia; e se un confronto è istituito in questo senso, non c'è dubbio che la metafora può apparire sforzata. Tale sarebbe il caso se il paragone fosse preso troppo letteralmente. Ma non è così, se noi limitiamo la nostra attenzione all'idea di norma e di comando implicita in entrambi i casi. È stata già richiamata l'attenzione sul significato che vien dato ora al termine legge — un rapporto costante tra mutamenti. Nondimeno, noi sentiamo spesso parlare di leggi che «governano» gli eventi, con che spesso sembra che s'intenda che i fenomeni sarebbero del tutto disordinati se non vi fossero leggi

per tenerli in ordine. Questo modo di pensare è una sopravvivenza del trasferimento di rapporti sociali nella natura — non necessariamente rapporti feudali, ma relazioni in genere di governanti e governati, sovrano e soggetti. La legge è assimilata a un comando o a un ordine. Se il fattore del volere personale è eliminato (come era nel pensiero greco più elevato), ancora l'idea della legge o dell'universale è satura del senso d'un'influenza regolatrice esercitata dall'alto su ciò ch'è inferiore per natura. L'universale governa come il fine e il modello che l'artigiano ha in mente «governa» i suoi movimenti. Il Medio Evo aggiunse a questa idea greca del controllo l'idea di un comando procedente da un volere superiore; e di qui fu tratto a pensare le operazioni della natura come se fossero l'adempimento di un compito prescritto da chi aveva autorità di dirigere l'azione.

I tratti del quadro della natura disegnati dalla scienza moderna emergono per contrasto in altorilievo. La scienza moderna fece il suo primo passo quando alcuni arditi astronomi abolirono la distinzione delle alte, sublimi e ideali forze operanti nel cielo dalle forze basse e materiali che effettuano eventi terrestri. La presunta eterogeneità di sostanze e di forze tra cielo e terra fu negato. Fu affermato invece che dovunque imperano le stesse leggi, che c'è omogeneità di materiali e di processi in tutta la natura. Ciò ch'è remoto ed esteticamente sublime doveva essere descritto e spiegato scientificamente in termini di eventi e di forze familiari. Il materiale di diretta esperienza è quello di cui siamo più sicuri; esso è il meglio conosciuto. Finchè non riusciamo a convertire le osservazioni più grossolane e superficiali delle cose lontane del cielo in elementi

identici con quelli delle cose a nostra diretta disposizione, esse ci restano oscure e incomprese. Invece di presentare un valore superiore, esse presentano solo dei problemi. Non sono mezzi d'illuminazione, ma incitamenti. La terra non è superiore di grado al sole, alla luna e alle stelle, ma è eguale in dignità, e fornisce la chiave per la comprensione delle esistenze celesti. Essendo *alla* mano, esse possono anche esser portate *sotto* mano, cioè manipolate, divise, sciolte in elementi che possono essere trattati e combinati a volontà, in vecchie e nuove forme. Il nuovo risultato può esser chiamato, senza esagerazione, la sostituzione di una democrazia di fatti individuali eguali in grado al sistema feudale di una graduazione di classi generali di rango diseguale.

Un fatto importante nella nuova scienza fu la distruzione dell'idea che la terra sia il centro dell'universo. Quando l'idea di un centro fisso fu eliminata, scomparve con essa anche l'idea di un universo chiuso e circondato dal cielo. Nel pensiero dei Greci, appunto perchè la loro dottrina della conoscenza era dominata da considerazioni estetiche, il finito era perfetto. Letteralmente, il finito era il rifinito, il terminato, il compiuto, senza margini slabrati e operazioni non calcolabili. L'infinito o l'illimitato mancava di carattere appunto perchè era non-finito. Essendo qualunque cosa, era nulla. Esso era informe e caotico, senza freno nè regola, fonte d'incalcolabili deviazioni ed accidenti. Il nostro sentimento presente, che associa l'infinità col potere illimitato, con la capacità di espansione che non conosce termine, col piacere di un progresso che non ha limiti esterni, sarebbe incomprensibile se non significasse che il nostro interesse s'è trasferito da ciò ch'è estetico a ciò ch'è pratico; dall'esigenza

di conservare una scena armonica e completa a quella di trasformare una scena disarmonica. Basta soltanto leggere gli autori del periodo di transizione, ad esempio Giordano Bruno, per rendersi conto qual senso di chiuso e di soffocante essi associassero con l'idea di un mondo circoscritto e finito, e qual sentimento di sollievo, di espansione e di possibilità illimitate suscitasse nel loro animo il pensiero di un mondo infinito nello spazio e nel tempo e composto internamente di elementi infinitesimali, infinitamente numerosi. Ciò che i Greci allontanavano da sè con repulsione, essi accoglievano con un ebbro senso di avventura. L'infinito significava, è vero, qualcosa mai del tutto permeato dal pensiero, quindi mai conosciuto — non importa di quanto stimolo fosse alla conoscenza. Ma questo «mai conosciuto», invece di essere scoraggiante e repellente, era un incitamento a rinnovar sempre la ricerca, e una garenzia delle possibilità inesauribili di progresso.

Lo studioso di storia sa bene che i Greci fecero grandi progressi nella scienza meccanica, non meno che in geometria. A prima vista, appare strano che, con questo avanzamento nella meccanica, così piccolo avanzamento sia stato fatto nella direzione della scienza moderna. L'apparente paradosso ci costringe a chiederci perchè mai la meccanica rimase una scienza separata, e perchè non fu usata nella descrizione e spiegazione dei fenomeni naturali, alla maniera di Galileo e di Newton. La risposta è offerta dal parallelismo sociale già citato. Parlando da un punto di vista sociale, le macchine, gli arnesi, trattavano quelle specie di cose che erano impiegate dalle arti umane, e queste formavano una vile compagnia. Esse erano al grado più basso della scala sociale: come avrebbe potuto la luce nel cielo, cioè

nel grado più alto, esser derivata da esse? L'uso di considerazioni meccaniche nello studio dei fenomeni naturali avrebbe, inoltre, implicato un interesse nel controllo pratico e nell'utilizzazione dei fenomeni, che era totalmente incompatibile con l'importanza attribuita alle cause finali, come determinatrici fisse della natura. Tutti i riformatori scientifici dei secoli XVI e XVII s'accordano in modo sorprendente nel considerare la dottrina delle cause finali come la causa del fallimento della scienza. Perchè? Perchè questa dottrina insegnava che i processi della natura sono collegati a certi fini determinati, alla cui realizzazione debbono tendere. La natura era tenuta con le redini; essa era costretta alla produzione di un numero limitato di prodotti stereotipi. Solo un numero comparativamente piccolo di cose poteva esser portato all'essere, e queste poche dovevano essere simili ai fini che altri analoghi cicli di mutamenti avevano effettuati nel passato. La portata della ricerca e dell'intendimento era limitata alla stretta cerchia di processi effettuantisi entro i fini stabiliti, che il mondo osservato offriva alla vista. Nel caso migliore, l'invenzione e la produzione di effetti nuovi con l'aiuto di macchine e di strumenti doveva essere ristretta ad articoli di valore transeunte e di uso corporeo, non intellettuale.

Quando la rigida morsa dei fini prestabiliti fu allontanata dalla natura, l'osservazione e l'immaginazione si emanciparono, e il controllo sperimentale a scopi scientifici e pratici ebbe un forte incitamento. Perchè i processi naturali non erano più ristretti a un determinato numero di fini o risultati immutevoli, qualunque cosa poteva presumibilmente accadere. Si trattava solo di vedere quali elementi fossero in grado di giustapporsi insieme, in modo da

poter agire l'uno sull'altro. Immediatamente, la meccanica cessò di essere una scienza separata e divenne uno strumento per assalire la natura. La meccanica della leva, della ruota, della puleggia e del piano inclinato calcolò accuratamente quel che accade quando le cose nello spazio sono usate l'una per muovere l'altra, durante periodi di tempo definiti. Tutta la natura divenne un campo di spinte e di tiri, di ruote e di leve, di moti di parti o elementi, a cui le formule di movimenti prodotti da ben note macchine erano direttamente applicabili.

Il bando dall'universo dato ai fini e alle forme è sembrato a molti un impoverimento ideale e spirituale. Quando la natura fu considerata come un complesso di interazioni meccaniche, apparentemente essa perdè ogni significato e scopo. La sua gloria si ecclissò. L'eliminazione delle differenze qualitative la privò della sua bellezza. La negazione di ogni aspirazione e tendenza verso fini ideali allontanò la natura e la scienza naturale da ogni contatto con la poesia, con la religione e con le cose divine. Parve che restasse solo una rozza, brutale, disanimata esibizione di forze meccaniche. Come conseguenza, è sembrato a molti filosofi che uno dei loro problemi principali fosse di riconciliare l'esistenza di questo mondo puramente meccanico con la credenza in una razionalità e finalità oggettiva, per salvare la vita da un degradante materialismo. Di qui, molti cercarono di riconquistare, per mezzo d'un'analisi dei processi conoscitivi, o dell'epistemologia, la credenza nella superiorità dell'Essere Ideale che era stata nell'antichità custodita sulla base della cosmologia. Ma, quando si è giunti al riconoscimento che la veduta meccanica è determinata dalle esigenze di un controllo sperimentale delle energie della natura,

questo problema della conciliazione non ci angustia più. Forme e fini stabiliti, ricordiamolo ancora una volta, segnano limiti fissi al mutamento. Perciò, essi rendono futili gli sforzi umani per produrre e regolare il mutamento, tranne che in limiti stretti e trascurabili. Essi paralizzano le invenzioni costruttive degli uomini con una dottrina che le condanna in anticipo al fallimento. L'attività umana può conformarsi solo a fini già posti da natura. Così, solo quando i fini furono banditi dalla natura, gli scopi intenzionali divennero importanti come fattori nella mente umana capaci di riformare l'esistenza. Un mondo naturale che non sussiste per realizzare un dato complesso di fini è relativamente malleabile e plastico; esso può essere usato per questo o per quell'altro fine. Che la natura possa esser conosciuta mediante l'applicazione di formule meccaniche è la prima condizione per volgerla a un interesse umano. Strumenti, macchine, sono mezzi da utilizzare. Solo quando la natura è considerata come meccanica, l'invenzione e la costruzione di macchine ha importanza per le attività della natura. Questa è soggetta a scopi umani, perchè non è più schiava di scopi metafisici e teologici.

Bergson ha osservato che l'uomo può ben dirsi *Homo faber*. Egli si distingue come animale che fabbrica utensili. Questo vale dacchè l'uomo è uomo; ma finchè la natura non fu costruita in termini meccanici, la costruzione di strumenti fu sporadica e accidentale. In tali circostanze non sarebbe venuto in mente neppure a un Bergson, che la capacità dell'uomo di costruire arnesi fosse così importante e fondamentale da poter essere usata per definirlo. Le sole cose che rendono esteticamente smorta e ottusa la natura dello scienziato sono quelle che

rendono la natura riconducibile sotto il controllo umano. Quando le qualità furono subordinate alle relazioni quantitative e matematiche, il colore, la musicalità e la forma scomparvero dall'oggetto della ricerca scientifica come tale. Ma le proprietà rimanenti del peso, dell'estensione, della velocità e simili erano proprio quelle che si prestavano per la sostituzione di una cosa a un'altra, per la conversione di una forma di energia in un'altra, per la produzione di trasformazioni. Quando dei fertilizzanti chimici possono essere usati invece di stabbio, quando un migliorato grano o bestiame può essere intelligentemente selezionato da qualità di grano o di animali inferiori, quando l'energia meccanica può essere convertita in calore e l'elettricità in energia meccanica, l'uomo acquista potere di manipolar la natura. Più di tutto, egli acquista potere di foggiare nuovi fini e nuove aspirazioni e di muovere sistematicamente alla loro realizzazione. Solo una sostituzione e una convertibilità indefinita, senza riguardo alla qualità, rende la natura manipolabile. La meccanizzazione della natura è la condizione di un pratico e progressivo idealismo nell'azione.

Ciò vuol dire che l'antica paura e avversione della materia considerata come qualcosa che si oppone alla mente e la minaccia, e il cui riconoscimento va contenuto entro limiti strettissimi, qualcosa che va negata per quanto si può, per paura che interferisca con gli scopi ideali e li escluda alla fine dal mondo reale — è praticamente assurda, così come era impotente da un punto di vista intellettuale. Giudicando dal solo punto di vista scientifico la sua opera e il suo funzionamento, la materia implica condizioni. Rispettare la materia significa rispettare le condizioni del pratico adempimento: condizioni

che impediscono, che ostruiscono e debbono essere mutate, condizioni che aiutano e promuovono e che possono esser usate per modificare gl'impedimenti e raggiungere gli scopi. Solo quando gli uomini hanno imparato a prendere in continua e sincera considerazione la materia, le condizioni da cui dipende negativamente e positivamente il successo di ogni sforzo, essi hanno dimostrato sincero e fruttuoso riguardo pei fini e per gli scopi. Professar d'avere una meta e trascurare i mezzi per l'esecuzione di essa significa esporsi a una delusione della specie più pericolosa. L'educazione e la moralità cominceranno a trovarsi sulla stessa via del progresso che, per esempio, l'industria chimica e la medicina hanno trovato, se anch'esse impareranno bene la lezione di prestare un'attenzione cordiale e indefessa ai mezzi e alle condizioni — cioè a quello che l'umanità ha tanto a lungo disprezzato come materiale e meccanico. Quando noi prendiamo i mezzi per fini, allora, certo, cadiamo nel materialismo morale. Ma quando prendiamo i fini senza considerare i mezzi, degeneriamo nel sentimentalismo. In nome dell'ideale, ricadiamo in balìa della fortuna, del caso, della magia, o dell'esortazione e della predica; o anche di un fanatismo che vuole forzare ad ogni costo la realizzazione di fini preconcetti.

In questo capitolo ho toccato varie cose sommariamente. Ma l'intento è stato unico. La rivoluzione nelle nostre concezioni della natura e nei nostri metodi conoscitivi ha creato un nuovo tipo di immaginazioni ed aspirazioni. Essa ha confermato la nuova attitudine generata dai mutamenti economici e politici ed ha fornito questa attitudine di un materiale intellettuale definito, con cui essa si esprime e si giustifica.

Nel primo capitolo fu osservato che nella vita greca la prosaica materia di fatto della conoscenza empirica era in grande svantaggio in confronto con le credenze immaginarie che erano legate a istituzioni speciali e ad abitudini morali. Ora questa conoscenza empirica è cresciuta fino al punto di rompere la sua bassa e limitata sfera di applicazione e di stima. Essa è a sua volta diventata uno strumento d'immaginazione ispiratrice, con l'introdurre idee di possibilità illimitate, di progresso indefinito, di libero movimento, di eguale opportunità senza considerazione di limiti fissi. Essa ha riformato le istituzioni sociali, e così ha sviluppato una nuova moralità. Essa ha realizzato valori ideali. Essa si può tradurre in una creatrice e costruttiva filosofia.

Si può tradurre, ma non è stata già tradotta. Quando noi consideriamo come profondamente la filosofia classica si è radicata nelle abitudini del pensiero e dell'azione, e com'essa è congeniale alle più spontanee credenze, non c'è da stupire delle doglie che accompagnano la sua nascita. Anzi, vi sarebbe da stupire se una veduta così rivoluzionaria e travolgente si attuasse senza più persecuzioni, martirii e agitazioni. Così non ci sorprende che la sua completa e coerente formulazione filosofica sia stata a lungo differita. I principali sforzi dei pensatori sono inevitabilmente diretti a ridurre al minimo l'urto del mutamento, ad allentare la tensione del passaggio, a mediare e riconciliare. Quando noi ci volgiamo indietro, a quasi tutti i pensatori del XVII e XVIII secolo, eccetto che agli scettici e ai rivoluzionari confessi, quel che ci colpisce è la massa del materiale e del metodo tradizionale che si ritrova anche tra coloro che erano considerati come i più avanzati. Gli uomini non possono facilmente deporre le

loro antiche abitudini di pensiero, e non possono mai togliersele tutte insieme. Nello svolgere, nell'insegnare e nel ricevere nuove idee, noi siamo costretti a usare alcune delle antiche come mezzi per intenderci e per comunicare. Solo un pezzo per volta, passo a passo, l'intera portata della nuova scienza poteva essere afferrata. Per dirla all'ingrosso, il XVII secolo ne fece applicazioni all'astronomia e alla cosmologia generale, il XVIII alla fisica e alla chimica; il XIX alla geologia e alle scienze biologiche.

Ho detto che ora è diventato estremamente difficile rifarsi una visione del mondo secondo i principii generalmente accolti in Europa fino al XVII secolo. Ancora non resta che ricorrere alla scienza delle piante e degli animali com'era prima di Darwin, e alle idee che tuttora son dominanti in materie morali e politiche, per ritrovare il vecchio ordine di concezioni in pieno possesso della opinione popolare. Finchè i dommi di tipi e specie fissi e immutevoli, di distribuzione in classi più alte e più basse, di subordinazione dell'individuale transitorio all'universale o genere non furono rimossi dalla scienza della vita, era impossibile che le nuove idee e i nuovi metodi divenissero familiari nella vita sociale e morale. Non è forse il compito intellettuale del secolo XX di fare quest'ultimo passo? Quando questo passo sarà fatto, il circolo dello sviluppo scientifico sarà chiuso e la ricostruzione della filosofia sarà un fatto compiuto.

IV

Mutate concezioni dell'esperienza e della ragione.

Che cos'è l'esperienza e che cosa è la Ragione, la Mente? Qual'è la portata dell'esperienza e quali sono i suoi limiti? Fino a qual punto è un sicuro fondamento della credenza e una sana guida della condotta? Possiamo averne fiducia nella scienza e nella pratica? O è malsicura, non appena sorpassiamo pochi interessi materiali? È così malferma, mutevole, superficiale, che invece di offrire un sicuro appoggio e una buona via verso fertili campi, svia, inganna e fa sprofondare? C'è una Ragione fuori dell'esperienza e sopra di essa, destinata a fornire principii sicuri alla scienza e alla condotta? In un senso queste quistioni suggeriscono problemi tecnici di astrusa filosofia; in un altro senso, contengono le più profonde domande sulla vita umana. Esse concernono i criteri che l'uomo deve impiegare nel formar le sue credenze: i principii secondo cui egli deve regolare la sua esistenza e i fini verso cui deve dirigerla. Deve l'uomo trascendere l'esperienza con qualche mezzo di carattere unico, che lo trasporti nel sovra-empirico? Se questo manca, deve egli va-

gare nello scetticismo e nella disillusione? O ha l'esperienza umana un valore intrinseco nei suoi scopi e nei suoi metodi direttivi? Può essa crearsi una stabile rotta o deve essere sorretta dall'esterno?

Noi conosciamo le risposte della filosofia tradizionale. Esse non s'accordano in tutto tra loro, ma s'accordano in ciò, che l'esperienza non si eleva mai al di sopra del livello del particolare, del contingente, del probabile. Solo una potenza che trascende in origine e contenuto ogni esperienza concepibile può conseguire una universale, necessaria e certa autorità e direzione. Gli stessi empiristi ammettevano la correttezza di queste affermazioni. Essi dicevano soltanto che, poichè non c'è una facoltà puramente razionale in possesso dell'umanità, noi dobbiamo contentarci di ciò che abbiamo, cioè dell'esperienza, e trarne il massimo partito. Essi si appagavano di attacchi scettici contro i trascendentalisti, e ponevano in rilievo le maniere per poter meglio afferrare il senso e il valore dell'istante passeggero; o, come Locke, asserivano che, malgrado i suoi limiti, l'esperienza fornisce la luce che basta a guidare i passi dell'uomo in una condotta decorosa. Essi affermavano che la presunta guida autoritaria esercitata da una facoltà più alta, era stata di pratico impedimento agli uomini.

Scopo di questo capitolo è di mostrare come e quando è possibile rivendicare all'esperienza il valore di una guida alla scienza e nella vita morale, ciò che gli empiristi del passato non fecero e non potevano fare per essa.

È abbastanza curioso, che la spiegazione del fatto possa esser cercata in ciò, che l'antico concetto dell'esperienza era esso stesso un prodotto dell'esperienza — la sola specie di esperienza che fosse

allora aperta all'uomo. Se oggi è possibile un'altra concezione dell'esperienza, è precisamente perchè la qualità dell'esperienza che può oggi esser vissuta ha subìto un profondo mutamento sociale e intellettuale rispetto a quella che era prima. La nozione dell'esperienza che noi troviamo in Platone e in Aristotele è un'espressione di quel ch'era di fatto l'esperienza presso i greci. Essa s'accorda strettamente con ciò che al moderno psicologo è noto come un modo di apprendere per via di tentativi e di errori, e che si distingue dal metodo di apprendere per mezzo di idee. Gli uomini tentano alcuni atti, sottostanno a certe affezioni e passioni. Ognuna di queste, nel momento in cui si presenta, è isolata, particolare e ad essa corrisponde una momentanea appetizione e una momentanea sensazione. Ma la memoria conserva e accumula questi elementi separati. E a misura che essi si sovrappongono, le variazioni irregolari vengono cancellate, i tratti comuni son selezionati, rafforzati e riuniti insieme. Gradualmente si crea un abito di azione e, in corrispondenza di esso, si forma un certo disegno generale di un oggetto o di una situazione. Noi arriviamo così a conoscere non solo questo particolare oggetto che, come tale, non può essere strettamente conosciuto affatto (perchè, non essendo classificato, non può essere caratterizzato e identificato), ma a riconoscerlo come un uomo, un albero, una pietra, un pezzo di cuoio — un individuo di un certo genere, contrassegnato da una certa forma universale, che caratterizza tutta una specie di cose. Insieme con lo sviluppo di questa conoscenza di senso comune, si svolge una certa regolarità di condotta. I fatti particolari si fondono e si crea una maniera di agire che, nel suo tipo, è generale. Si sviluppa così una

abilità, qual'è dimostrata dall'artigiano, dal calzolaio, dal carpentiere, dal ginnasta, dal medico, che hanno maniere regolari di trattar le loro bisogne. Questa regolarità significa, certo, che il caso particolare non è considerato come un particolare isolato, ma come un *genere*, che perciò esige un genere di azione. Dalla moltitudine dei particolari casi di malattia incontrati, il medico, imparando a classificare alcune di esse come indigestione, impara con ciò a trattare i casi della classe in un modo comune o generale. Egli forma la regola di raccomandare una certa dieta e di prescrivere un certo rimedio. Tutto ciò forma quel che chiamiamo esperienza. Essa risulta, com'è mostrato dall'esempio, di una certa veduta generale e di una certa abilità organizzata nell'azione.

È superfluo dimostrare che la generalità e l'organizzazione sono ristrette e suscettive di errore. Esse si reggono, come Aristotele si compiaceva di porre in evidenza, abitualmente, nella maggior parte dei casi, per regola, ma non universalmente, di necessità, o per principio. Il medico è esposto a commettere errori, perchè i casi individuali sono soggetti a variare indefinitamente: tal'è la loro natura propria. La difficoltà non sorge in una esperienza manchevole, che possa essere sanata in una esperienza migliore. Ma l'esperienza stessa, come tale, è manchevole, e perciò il difetto è inevitabile e irrimediabile. La sola universalità e certezza sta in una regione superiore all'esperienza, quella del razionale e del concettuale. Come il particolare era un gradino per salire all'immagine e all'abitudine, così il razionale e concettuale possono diventare uno scalino per salire alle concezioni e ai principii. Però questi lasciano l'esperienza dietro di sè, senza toc-

carla, e non fanno nulla per correggerla. Tale è l'idea che ancora si annida nel contrasto dell'« empirico » e del « razionale », come quando noi diciamo, per esempio, che un certo architetto o medico è empirico, non scientifico nei suoi metodi. Ma la differenza tra la nozione classica dell'esperienza e la moderna è rivelata dal fatto che tale osservazione è ora una colpa, un'accusa disonorante, portata contro un singolo architetto o medico. Per Platone, Aristotele e la Scolastica, era una colpa che si faceva a quelle professioni, in quanto erano modi dell'esperienza. Era un atto di accusa a tutte le azioni pratiche in contrasto con la contemplazione concettuale.

I filosofi moderni che si sono professati empiristi hanno abitualmente avuto un intento critico. Come Bacone, Locke, Condillac ed Helvetius, essi stavano faccia a faccia con un complesso di credenze e di istituzioni in cui non credevano affatto. Il loro problema era di assalire quel peso morto trascinato inutilmente dall'umanità, che la schiacciava e la deformava. Per essi la via migliore di scalzarlo e di spezzarlo era il ricorso all'esperienza, come pietra di paragone e criterio definitivo. In ogni caso, i riformatori attivi erano « empiristi » nel senso filosofico. Essi ponevano il loro impegno nel mostrare che una credenza corrente o un'istituzione che pretendeva aver la propria sanzione nelle idee innate o nei concetti necessari, o la propria origine in una rivelazione autoritaria della ragione, era in realtà venuta fuori da una bassa origine empirica ed era stata confermata da un accidente, da un interesse di classe o da un'autorità non imparziale.

L'empirismo filosofico iniziato da Locke fu così, nel suo intento, disintegrativo. Ottimisticamente esso diede per certo che, quando il peso di una cieca

abitudine, di un'autorità imposta e di associazioni accidentali fosse stato rimosso, il progresso nella scienza e nell'organizzazione sociale sarebbe spontaneamente subentrato. Il suo compito fu di aiutare a rimuovere quei pesi. E il miglior modo per liberare gli uomini dai pesi era offerto da una storia naturale dell'origine e dello sviluppo, nella mente, delle idee connesse con le credenze e le abitudini pregiudicate. Santayana giustamente chiama la psicologia di questa scuola una psicologia «maliziosa». Essa tendeva a identificare la storia della formazione di alcune idee con quella delle cose stesse a cui le idee si riferivano — un'identificazione che naturalmente aveva un effetto sfavorevole sulle cose. Ma Santayana trascura di rilevare lo zelo sociale e l'aspirazione latente in quella malizia. Egli non pone in rilievo che essa s'indirizzava a istituzioni e tradizioni che avevano perduto la loro utilità, e che, relativamente a queste, era in gran parte vero che svelarne l'origine psicologica equivaleva ad annientarle. Ma dopo che Hume con bonaria chiarezza ebbe segnalato che la risoluzione delle credenze in sensazioni ed associazioni lasciava le idee e le istituzioni «naturali» nella stessa posizione in cui i riformatori avevano posto le «artificiali», le cose cambiarono. I razionalisti si servirono della logica dell'empirismo sensistico per mostrare che l'esperienza, dando soltanto un mucchio di particolari caotici e isolati è fatale alla scienza, alle leggi e alle obbligazioni morali, non meno che alle istituzioni nocive; e concluse che bisogna ricorrere alla ragione, se si vogliono dare all'esperienza dei principii connettivi. Il nuovo razionalismo idealistico di Kant e dei suoi successori parve reso necessario dai risultati totalmente distruttivi della nuova filosofia empirica.

Due cose hanno reso possibile una nuova concezione dell'esperienza e del rapporto tra la ragione e l'esperienza, o meglio, del posto della ragione nell'esperienza. Il primo fattore è il mutamento che ha avuto luogo nel carattere dell'esperienza, nel suo contenuto e nel suo metodo, come sono presentemente intesi. L'altro è lo sviluppo di una psicologia fondata sulla biologia, che rende possibile una nuova formulazione scientifica della natura dell'esperienza.

Cominciamo con l'aspetto tecnico — il mutamento nella psicologia. Noi cominciamo appena ora a intendere ch'è completamente annullata la psicologia che dominava la speculazione filosofica dei secoli XVIII e XIX. Essa affermava che la vita mentale ha origine nelle sensazioni che sono ricevute separatamente e passivamente e si riuniscono, per mezzo delle leggi della memoria e dell'associazione, in un mosaico di immagini, di percezioni e di concezioni. I sensi erano considerati come ingressi o vie della conoscenza. Salvo che nel combinare le atomistiche sensazioni, la mente era del tutto passiva e quiescente nel conoscere. Volizione, azione, emozione, desiderio, sono conseguenze delle sensazioni e delle immagini. Il fattore intellettuale o conoscitivo viene per primo e la vita emotiva e volitiva è solo una conseguente congiunzione d'idee con sensazioni di piacere e di dolore.

Lo sviluppo della biologia ha avuto per effetto di capovolgere questo quadro. Dovunque c'è vita, c'è comportamento, attività. Perchè la vita possa persistere, quest'attività dev'essere continua e adattata all'ambiente. Di più, questo adattamento non è del tutto passivo; non è un mero modellarsi dell'organismo sull'ambiente. Anche un mollusco agisce sull'ambiente e lo modifica in qualche modo. Esso

sceglie alcune sostanze per nutrirsi e per formare la conchiglia che lo protegge. Esso agisce in qualche modo sull'ambiente, e l'ambiente a sua volta su di esso. Non c'è in una creatura vivente un mero conformarsi a condizioni date, benchè alcune forme parassitarie possano avvicinarsi a questo limite. Nell'interesse della conservazione della vita c'è una trasformazione di alcuni elementi nel mezzo ambientale. Più alte sono le forme di vita, più importante è questa attiva ricostruzione del mezzo. Tale accresciuto controllo può essere illustrato dal contrasto del selvaggio con l'uomo civile. Supponete che tutti e due vivano in un deserto. Il selvaggio ha un *maximum* di adattamento alle condizioni date; il *minimum* di ciò che chiamiamo « scarto ». Il selvaggio prende le cose « come sono », e servendosi di caverne, di radici, di stagni occasionali, tira avanti una magra e precaria esistenza. L'uomo civile si inoltra in lontani monti e incanala le acque. Egli costruisce serbatoi e canali, e conduce le acque dove prima era il deserto. Egli fruga il mondo per cercar piante ed animali che possano allignarvi; prende piante indigene e con la selezione e gl'incrocii le migliora; introduce strumenti per coltivare il suolo e per curare i raccolti. Con tali mezzi, egli può riuscire a far del deserto un giardino.

Siffatte scene di trasformazione sono così familiari che ce ne sfugge il senso. Noi dimentichiamo che in esse è illustrata la potenza inerente alla vita. Si noti qual mutamento questo punto di vita implica nelle idee tradizionali sull'esperienza. L'esperienza diviene in primo luogo una faccenda di azione. L'organismo non se ne sta inattivo, come il signor Micabwer, ad aspettare che gli capiti qualcosa. Esso non attende passivo e inerte che qualcosa gli s'im-

prima dall'esterno. L'organismo agisce, in conformità della sua struttura, semplice o complessa, sul suo ambiente. Per conseguenza, i mutamenti prodotti nell'ambiente reagiscono sull'individuo e sulle sue attività. La creatura vivente subisce, soffre le conseguenze della sua condotta. Questa stretta connessione tra forme attive e passive è ciò che noi chiamiamo esperienza. S'immagini che il fuoco investa un uomo mentre che questi è addormentato. Parte del suo corpo è bruciata. La bruciatura non deriva percettibilmente da ciò che egli ha fatto. Qui non c'è nulla che, in un senso istruttivo, possa esser chiamato esperienza. Non c'è che una serie di mere attività, per es., contrazioni di muscoli in uno spasimo. I movimenti non assommano a nulla e non hanno conseguenze per la vita. O, se ne hanno, non possono essere connesse con l'azione precedente. Non c'è esperienza, apprendimento, processo di accumulazione. Ma si supponga che un bambino intraprendente ponga il dito nel fuoco. L'azione è a caso, senza scopo, intenzione o riflessione; ma qualche conseguenza ne scaturisce. Il fanciullo subisce il calore e ne soffre. L'agire e il subire, il porre il dito e il bruciarsi sono connessi. L'uno viene a indicare e a significare l'altro. Allora c'è esperienza in un senso vitale e significativo.

Di qui seguono alcune conseguenze importanti per la filosofia. In primo luogo, l'interazione dell'organismo e dell'ambiente, che si traduce in qualche adattamento che rende possibile l'utilizzazione dell'ambiente stesso, è il fatto primario, la categoria fondamentale. La conoscenza è relegata in una posizione derivata, secondaria in origine, anche se la sua importanza, una volta che s'è stabilita, è soverchiante. La conoscenza non è qualcosa di separato

e di sufficiente a sè stesso, ma è coinvolta nel processo da cui la vita è mantenuta e sviluppata. I sensi perdono il loro significato di ingressi della conoscenza, per assumer quello di stimoli all'azione. Per un animale, un'affezione all'occhio o all'orecchio non è un'oziosa materia d'informazione intorno a qualcosa d'indifferente che accade nel mondo. Ma è un invito e uno stimolo ad agire nel modo che bisogna. Essa è un filo conduttore per il comportamento, un fattore direttivo nell'adattamento della vita al proprio ambiente. Ha la qualità di un incitamento, non di una contemplazione. Tutta la controversia tra l'empirismo e il razionalismo sul valore intellettuale delle sensazioni diviene così stranamente fuori moda. Il problema delle sensazioni va messo nella rubrica dello stimolo immediato e della risposta, non in quello della conoscenza.

Come elemento consapevole, una sensazione segna una interruzione in un corso di azione già iniziato. Molti psicologi, dal tempo di Hobbes, si son fermati su ciò che essi chiamano la relatività delle sensazioni. Noi sentiamo il freddo nel passaggio dal caldo, piuttosto che assolutamente; la durezza è sentita su di un piano di resistenza minore; un colore, in contrasto con la pura luce o con la pura oscurità, ovvero in contrasto con un altro colore. Un tono o un colore continuo e immutato non può essere notato o sentito. Quelle che noi prendiamo per sensazioni monotonamente prolungate sono in verità costantemente interrotte da incursioni di altri elementi, e rappresentano una serie di escursioni avanti e indietro. Questo fatto fu però mal ricostruito in una dottrina sulla natura della conoscenza. I razionalisti usavano screditare il senso come valido o elevato modo di conoscer le cose, perchè, per mezzo di esso,

noi non riusciamo mai a impadronirci di qualcosa in sè o intrinsecamente. I sensisti solevano screditare ogni pretesa a una conoscenza assoluta.

Tuttavia, propriamente parlando, questo fatto della relatività della sensazione non appartiene per nulla alla sfera della conoscenza. Le sensazioni di questa specie sono emotive e pratiche, piuttosto che cognitive e intellettuali. Esse sono urti del mutamento, dovuti all'interruzione di una stabilizzazione anteriore. Esse sono segnali per dare direzione nuova all'azione. Mi si consenta un esempio banale. Un individuo che prende appunti non ha la sensazione della pressione della sua matita sulla carta o sulla sua mano, finchè essa funziona bene. Essa agisce solo come uno stimolo per un pronto ed effettivo adattamento. L'attività sensoriale incita automaticamente e inconsciamente la sua risposta motrice. C'è una preformata connessione fisiologica, acquistata con l'abitudine, ma che in ultima istanza si richiama a un nesso originario nel sistema nervoso. Se la punta della matita si rompe o si fa troppo ottusa, e l'abitudine dello scrivere non opera facilmente, allora c'è un urto consapevole: il sentimento che c'è qualcosa che non va bene. Il mutamento emotivo agisce come uno stimolo per un mutamento richiesto nell'operazione. Si guarda la matita, la si tempera o se ne prende un'altra dalla tasca. La sensazione agisce come un perno di riadattamento della condotta. Essa segna una rottura nella *routine* precedente dello scrivere e un inizio di un altro modo di azione. Le sensazioni sono «relative» nel senso che segnano transizioni nelle abitudini della condotta, da una maniera a un'altra.

Il razionalista aveva pertanto ragione nel negare che le sensazioni come tali fossero veri elementi

della conoscenza. Ma le ragioni che egli dava di questo giudizio e le conseguenze che ne traeva erano tutte erronee. Le sensazioni non sono parti di alcuna conoscenza, buona o cattiva, superiore o inferiore, imperfetta o completa. Esse son piuttosto provocazioni, incitamenti, sproni a un atto di ricerca, che poi finirà in una conoscenza. Esse non sono modi di conoscere cose inferiori in valore a quelle che si ottengono coi modi della riflessione, che richiedono pensiero e inferenza, appunto perchè non sono modi di conoscere affatto. Esse sono stimoli alla riflessione e all'inferenza. Come interruzioni, esse sollevano le domande: Che significa questo urto? Che cosa accade? Di che si tratta? Com'è turbato il mio rapporto con l'ambiente? Che bisognerà fare? Come dovrò mutare il corso della mia azione per far fronte al mutamento che ha avuto luogo nell'ambiente? Come dovrò modificare la mia condotta in risposta? La sensazione è così, come volevano i sensisti, l'inizio della conoscenza, ma solo nel significato che l'urto sperimentato del mutamento è lo stimolo necessario all'investigazione e alla comparazione che eventualmente produrrà la conoscenza.

Quando l'esperienza è posta sullo stesso piano del processo vitale e le sensazioni sono considerate come punti di riadattamento, il preteso atomismo delle sensazioni scompare del tutto. Con questa scomparsa è eliminata l'esigenza di una facoltà sintetica, sovra-empirica, razionale, per connetterle. La filosofia non si trova più di fronte al problema insolubile di trovare un modo per cui dei separati grani di sabbia possono esser connessi in una salda e coerente rupe — o d'illudersi di trovarlo. Quando gli elementi isolati e semplici di Locke e di Hume

non sono considerati come dei veri enti empirici, ma come pure esigenze poste dalla loro dottrina della mente, vien meno la necessità di un elaborato meccanismo kantiano e post-kantiano di concetti *a priori* e di categorie per sintetizzare la pretesa materia dell'esperienza. La vera materia dell'esperienza consiste in processi di adattamento tra azioni, abiti, funzioni attive, connessioni tra fare e subire: coordinazioni sensorio-motrici. L'esperienza porta in sè stessa dei principii di connessione e di organizzazione. Questi principii non sono meno esistenti perchè sono vitali e pratici piuttosto che epistemologici. Un certo grado di organizzazione è indispensabile anche nel grado più basso della vita. Anche una ameba deve avere una qualche continuità temporale nella sua attività e un qualche adattamento col suo ambiente nello spazio. La sua vita e la sua esperienza non possono consistere in sensazioni momentanee, atomiche e chiuse in sè. La sua attività ha riferimento con l'ambiente e con ciò che precede e che segue. Questa organizzazione intrinseca alla vita rende inutile una sintesi soprannaturale e sopra-empirica. Essa offre la base e il materiale per una evoluzione positiva dell'intelligenza come un fattore di organizzazione all'interno dell'esperienza.

Non è del tutto estraneo all'argomento segnalare in quale estensione l'organizzazione sociale e quella biologica entrano nella formazione dell'esperienza umana. Probabilmente, l'idea che la mente sia passiva e ricettiva nella conoscenza è stata rafforzata dalla constatazione dell'impotenza del bambino. Ma la constatazione ha un significato diverso. A causa della sua dipendenza e impotenza fisica, i contatti del bambino con la natura sono mediati da altre persone. La madre e la nutrice, il padre e i bam-

bini più grandi determinano quali esperienze debba avere il bambino; essi continuamente l'istruiscono su quel ch'egli fa e subisce. Le idee che sono socialmente correnti e importanti divengono i principii infantili d'interpretazione e di valutazione, già molto prima che egli raggiunga un personale e deliberato controllo della sua condotta. Le cose gli vengono rivestite nel linguaggio, non già date nella loro nudità fisica, e questo apparato comunicativo lo fa partecipe delle credenze di coloro che lo circondano. Tali credenze, che giungono a lui come altrettanti fatti, formano la sua mente; esse rappresentano i centri intorno ai quali le sue personali azioni e percezioni sono ordinate. Qui noi abbiamo delle « categorie » di connessione e di unificazione non meno importanti di quelle di Kant, ma empiriche e non mitologiche.

Da queste considerazioni elementari, se pure alquanto tecniche, passiamo al mutamento che l'esperienza stessa ha subìto nella transizione dalla vita antica e medievale a quella moderna. Per Platone, l'esperienza significava assoggettamento al passato, al costume. L'esperienza era quasi equivalente alle consuetudini stabilite e formate non dalla ragione o sotto un'intelligente guida, ma per ripetizione e cieca norma manuale. Solo la ragione può sollevarci dalla soggezione agli eventi del passato. Quando noi arriviamo a Bacone e ai suoi successori, troviamo una curiosa inversione. La ragione e la sua guardia del corpo di nozioni generali diventano ora l'elemento conservatore, che fa schiava la mente. L'esperienza è il potere rinnovatore. L'esperienza significa il nuovo, che ci svincola dall'adesione al passato, che ci rivela nuovi fatti e verità. La fede nell'esperienza produce non devozione all'abitudine, ma sforzo verso

il progresso. Questa differenza di disposizione è tanto più significativa quanto più era inconsapevole la sua assunzione. Qualche mutamento concreto e vitale deve aver avuto luogo nell'esperienza vissuta, poichè, in fin dei conti, la concezione dell'esperienza segue ed è modellata sull'esperienza effettiva.

Quando le matematiche e le altre scienze razionali si svilupparono presso i Greci, le verità scientifiche non avevano influenza sull'esperienza quotidiana. Esse restavano isolate, da parte, in una sfera superiore. La medicina era forse l'arte in cui s'era conseguita la maggior quantità di conoscenze positive, ma non raggiungeva la dignità di scienza. Restava un'arte. Di più, nelle arti pratiche, non c'era consapevole invenzione nè intenzionale miglioramento. Gli artigiani seguivano modelli che erano stati loro tramandati, mentre la deviazione dalle norme e dai modelli stabiliti dava luogo a prodotti degradati. I miglioramenti provenivano o da una lenta, graduale e insensibile accumulazione di variazioni, o anche da qualche ispirazione improvvisa, che, tutt'in una volta, poneva in essere un modello nuovo. Non essendo il risultato di un metodo consapevole, essa era appropriatamente attribuita agli dèi. Nelle arti sociali, anche un riformatore radicale come Platone sentiva che i mali esistenti fossero dovuti all'assenza di siffatti modelli fissi, come quelli che regolavano le produzioni degli artigiani. Il compito etico della filosofia era di somministrarli, e, una volta istituiti, dovevano essere consacrati dalla religione, adornati dall'arte, inculcati dall'educazione e resi obbligatori dai magistrati, in modo che l'alterazione di essi fosse impossibile.

Non è necessario ripetere, perchè vi si è così spesso insistito sopra, quale sia stato l'effetto della

scienza sperimentale nell'abilitar l'uomo a esercitare un deliberato controllo sull'ambiente. Ma, poichè la reazione che questo atteggiamento nuovo ha prodotto sul concetto tradizionale dell'esperienza è stata trascurata, noi dobbiamo segnalare che, quando l'esperienza cessò di essere empirica e divenne sperimentale, accadde qualcosa d'importanza decisiva. Precedentemente, l'uomo si serviva dei risultati della sua passata esperienza solo per formare abitudini che d'allora in poi dovevano essere ciecamente seguite o ciecamente interrotte. Ora, l'antica esperienza è usata per suggerire indirizzi e metodi destinati a sviluppare una nuova e più progredita esperienza. In conseguenza, l'esperienza diventa auto-regolativa in un senso costruttivo. Ciò che Shakespeare dice con tanta efficacia della natura, « che non può esser migliorata da nessun altro mezzo che non sia a sua volta creato da essa », diviene vero dell'esperienza. Noi non dobbiamo limitarci a ripetere il passato o ad attendere dei fatti accidentali, per attirare il mutamento su di noi. Noi *usiamo* le nostre esperienze passate per costruirne altre nuove e migliori nel futuro. Il fatto stesso dell'esperienza implica così il processo con cui essa si dirige al proprio miglioramento.

La scienza, la « ragione », non è perciò qualche cosa che si sovrappone dall'alto all'esperienza. Essa non solo è messa in azione e certificata nel corso dell'esperienza, ma è anche usata, con le sue invenzioni, in mille modi, per espandere ed arricchire l'esperienza. Benchè, come spesso si è ripetuto, questa auto-creazione e auto-regolazione dell'esperienza sia piuttosto tecnica che veramente artistica e umana, pure, ciò che si è conseguito contiene la garenzia della possibilità d'un intelligente impiego dell'espe-

rienza. I limiti sono morali e intellettuali, dovuti a mancanza, in noi, di buon volere e di conoscenza. Essi non sono metafisicamente inerenti alla natura propria dell'esperienza. La « ragione » come una facoltà separata dall'esperienza, che c'introduca in una regione superiore delle verità universali, comincia ora a colpirci come remota, priva d'interesse e d'importanza. La ragione, come una facoltà kantiana che conferisce generalità e regolarità all'esperienza, ci colpisce di più in più come superflua — una creazione non necessaria fatta da uomini dediti al formalismo tradizionale e alla terminologia complicata. Bastano dei suggerimenti concreti, provenienti da esperienze passate, scelti e maturati tra le esigenze e le deficienze del presente, usati come fini e metodi di una specifica ricostruzione e accertati dal successo o dall'insuccesso nel compiere questo lavoro di riadattamento. A tali suggerimenti empirici usati in maniera costruttiva per nuove finalità è dato il nome d'intelligenza.

Questo riconoscimento del posto che spetta al pensiero attivo e costruttivo nei reali processi dell'esperienza muta radicalmente la posizione tradizionale dei problemi tecnici del particolare e dell'universale, del senso e della ragione, del percettivo e del concettuale. Ma il mutamento ha un significato più che soltanto tecnico. Infatti la ragione è intelligenza sperimentale, concepita sul modello della scienza, e usata nella creazione delle arti sociali; essa ha qualcosa da fare. Essa libera l'uomo dal legame del passato, dovuto ad ignoranza e ad accidentalità, irrigidito dall'abitudine. Essa prospetta un futuro migliore e aiuta l'uomo a realizzarlo. E il suo lavoro è sempre soggetto ad accertamento sperimentale. I piani che sono formati, i principii

che l'uomo escogita come guide di una ricostruzione attiva, non sono dommi. Essi sono ipotesi da elaborare in pratica, e da respingere, correggere ed estendere se falliscono o riescono a dare alla nostra esperienza presente la guida richiesta. Noi possiamo chiamarli programmi di azione, ma, poichè essi debbono essere usati per rendere i nostri atti futuri meno ciechi e meglio indirizzati, essi sono flessibili. L'intelligenza non è qualcosa che sia posseduta una volta per tutte. Essa è in un costante processo di formazione, e per conservarla bisogna esser sempre svegli nell'osservare le conseguenze, pronti e di mente aperta nell'imparare e coraggiosi nel correggere.

In contrasto con questa intelligenza sperimentale e ricostruttiva, bisogna dire che la Ragione del razionalismo storico ha avuto sempre la tendenza all'incuria, alla presunzione, all'irresponsabilità e alla rigidezza — in breve all'assolutismo. Una certa scuola contemporanea di psicologia usa il termine «razionalizzazione» per denotare quei meccanismi mentali con cui noi diamo alla nostra condotta o alla nostra esperienza un'apparenza migliore di quella che i fatti giustificano. Noi ci scusiamo innanzi a noi stessi introducendo una finalità e un ordine in cose di cui segretamente ci vergognamo. In modo simile, il razionalismo storico ha avuto spesso la tendenza a usare la ragione come un mezzo di giustificazione e di apologetica. Esso ha insegnato che i difetti e i mali dell'esperienza attuale scompaiono nella razionalità dell'insieme; che le cose appaiono come mali solo a causa della natura parziale, incompleta, dell'esperienza. Ovvero, come fu osservato da Bacone, la «ragione» assume una falsa semplicità, uniformità ed universalità, ed apre alla

scienza una via facile solo all'apparenza. Per questa via si giunge all'irresponsabilità e alla trascuratezza intellettuale: all'irresponsabilità, perchè il razionalismo pretende che i concetti della ragione siano così sufficienti a se stessi e così superiori all'esperienza che non hanno bisogno di nessuna conferma nell'esperienza. Alla trascuratezza, perchè questa stessa pretesa fa gli uomini incuranti di osservazioni concrete e di esperimenti. Il disprezzo per l'esperienza ha avuto una tragica vendetta nell'esperienza: essa ha coltivato una noncuranza pei fatti, che a sua volta è stata ripagata col fallimento, col dolore, con la guerra.

La rigidezza dommatica del razionalismo è vista meglio che altrove nelle conseguenze del tentativo kantiano di sostenere con puri concetti un'esperienza che altrimenti sarebbe caotica. Kant esordì col lodevole assunto di restringere le stravaganti pretese della ragione distaccata dall'esperienza. Egli chiamò critica la sua filosofia. Ma, poichè riteneva che l'intelletto impiegasse concetti fissi, *a priori*, per introdurre legami nell'esperienza e così render possibile la conoscenza di oggetti, cioè di stabili e regolari rapporti tra le qualità, egli sviluppò nel pensiero tedesco un curioso disprezzo per la vivente varietà dell'esperienza e una curiosa sopravvalutazione dell'importanza del sistema, dell'ordine, della regolarità, per sè presi. Altre cause pratiche erano all'opera per produrre l'ammirazione dei tedeschi per la disciplina, l'esercitazione, l'ordine, la docilità. Ma la filosofia di Kant servì a fornire una giustificazione intellettuale o una « razionalizzazione » dell'assoggettamento degl'individui a universali leggi e principii fissi belli e fatti. La ragione e la legge furono tenute come sinonimi. E, come la ragione

entrava nell'esperienza dall'esterno e dall'alto, così la legge doveva entrare nella vita movendo da qualche autorità esterna e superiore. Il correlato pratico dell'assolutismo è la rigidezza, la durezza, l'inflessibilità del comportamento. Quando Kant insegnava che alcune concezioni, e tra le più importanti, sono *a priori*, che esse non sorgono nell'esperienza e non possono essere verificate o accertate nell'esperienza, che, senza siffatte iniezioni nell'esperienza, quest'ultima è anarchica e caotica, egli promosse lo spirito dell'assolutismo, anche se tecnicamente egli negò la possibilità di assoluti. I suoi successori furono fedeli al suo spirito piuttosto che alla sua lettera, e così professarono sistematicamente l'assolutismo. Che i tedeschi, malgrado tutta la loro competenza scientifica e il loro talento tecnico, abbiano finito con l'assumere uno stile di pensiero e di azione tragicamente rigido e trascendente (tragico perchè li poneva nell'incapacità d'intendere il mondo in cui vivevano) è una sufficiente lezione di quel che può risultare da un diniego sistematico del carattere sperimentale dell'intelligenza e delle sue concezioni.

Per comune consenso, l'effetto dell'empirismo inglese fu scettico, dove quello del razionalismo tedesco fu apologetico: esso scalzava dove l'altro giustificava. Esso scopriva associazioni accidentali consolidate in abitudini, sotto l'influsso di interessi egoistici o di classe, dove l'idealismo razionalistico tedesco scopriva significati profondi dovuti alla necessaria evoluzione della ragione assoluta. Il mondo moderno ha sofferto perchè in moltissime quistioni la filosofia gli ha offerto solo un'arbitraria scelta tra due rigide e dure alternative: o un'analisi disintegrativa o una irrigidita sintesi; o un completo radicalismo, che trascura e assale il passato storico come

triviale e nocivo, o un completo conservatorismo, che idealizza le istituzioni come personificazioni della ragione eterna; o una soluzione dell'esperienza in elementi atomici che non apportano nessun sostegno a una stabile organizzazione, o una costrizione dell'esperienza per mezzo di categorie fisse e di concetti necessari — queste sono le alternative che le due scuole in conflitto hanno presentato.

Esse sono le conseguenze logiche dell'opposizione tradizionale tra il senso e il pensiero, l'esperienza e la ragione. Il senso comune ha rifiutato di seguire le due dottrine fino alle loro conseguenze estreme, ed è ricaduto nella fede, nell'intuizione o nelle esigenze del compromesso pratico. Ma il senso comune troppo spesso è stato confuso, ostacolato, invece che illuminato e diretto dalle filosofie tecniche e professionali che si appellavano ad esso. Gli uomini che sono risospinti al « senso comune » quando si appellano alla filosofia per ottenerne una qualche guida generale, ricadono facilmente nella *routine*, sotto la forte guida di qualche personalità, o in balìa di circostanze momentanee. Sarebbe difficile stimare il danno ch'è risultato dalla mancanza, nel movimento liberale e progressivo del secolo XVIII e del principio del secolo XIX, di un metodo di articolazione intellettuale adeguato alle sue aspirazioni pratiche. Il suo cuore era a posto. Le sue intenzioni erano umane e sociali. Ma esso non aveva mezzi teoretici di potenza costruttiva. La sua testa era purtroppo deficiente. Troppo spesso la portata logica delle sue dottrine era quasi antisociale, per il loro individualismo atomistico e anti-umano, per la loro devozione alla sensazione bruta. Questa deficienza dava buon gioco ai reazionari e agli oscurantisti. La gretta concezione dell'esperienza, che gli empiristi di pro-

fessione sostenevano e insegnavano, ha per contrasto dato nuova forza all'appello ai principii fissi trascendenti l'esperienza, ai dommi incapaci di verifica sperimentale, alla fede nei canoni *a priori* della verità e ai modelli *a priori* della moralità.

Una ricostruzione filosofica che liberasse gli uomini dalla necessità di scegliere tra una esperienza impoverita e mutilata da una parte e una artificiale e impotente ragione dall'altra, libererebbe le forze umane dal più opprimente peso intellettuale che hanno da trascinare. Essa distruggerebbe la divisione degli uomini di buon volere in due campi ostili. Essa permetterebbe la cooperazione di coloro che rispettano il passato e le istituzioni stabilite con quelli che intendono stabilire un futuro più libero e più felice. Essa infatti determinerebbe le condizioni nelle quali la fondata esperienza del passato e l'intelligenza inventiva che guarda al futuro possono effettivamente collaborare insieme. Essa porrebbe gli uomini in grado di glorificare le aspirazioni della ragione senza cadere nel tempo stesso in una paralizzante devozione a un'autorità sovra-empirica o in una urtante « razionalizzazione » delle cose, così come sono.

V

Mutate concezioni dell'ideale e del reale.

È stato notato che l'esperienza umana è resa umana da associazioni e ricordi che si tendono attraverso le maglie dell'immaginazione, in modo da adattarsi alle esigenze dei sentimenti. Una vita umanamente interessante è quella che, pur non essendo disciplinata, riempie il tedio di un vuoto ozio con immagini che soddisfano ed eccitano. È in questo senso che la poesia, nell'esperienza umana, venne prima della religione, della scienza, e l'arte decorativa e ornamentale, che pur non poteva prendere il posto dell'utilità, raggiunse tempestivamente uno sviluppo molto maggiore delle arti poetiche. Allo scopo di dare appagamento e piacere, di nutrire l'emozione attuale e di dare intensità e colore alla corrente della vita cosciente, gli spunti che nascono da passate esperienze sono elaborati in modo che la loro sgradevolezza si attenua e la loro attrattiva si accresce. Alcuni psicologi pensano che qui si verifichi ciò ch'essi chiamano una tendenza naturale all'obliterazione dello spiacevole — che cioè gli uomini si distolgono da ciò ch'è sgradevole nel pensiero e nel ricordo, al modo stesso che si distolgono

da ciò ch'è nocivo nell'azione. Ogni persona seria sa che una gran parte dello sforzo richiesto dalla disciplina morale consiste nel coraggio necessario per riconoscere le conseguenze spiacevoli degli atti passati e presenti d'un individuo. Noi tergiversiamo, schiviamo, sfuggiamo, dissimuliamo, nascondiamo, cerchiamo scuse e palliativi — tutto per rendere la scena mentale meno antipatica. In breve, la tendenza delle suggestioni spontanee è d'idealizzare l'esperienza, di darle nella coscienza delle qualità che in atto non possiede. Il tempo e la memoria sono dei veri artisti; essi rimodellano la realtà in modo da renderla più vicina ai desideri del cuore.

Come l'immaginazione diventa più libera e meno frenata da elementi concreti, la tendenza idealizzatrice prende nuovo slancio, non più trattenuta dalle redini del mondo prosaico. Le cose che hanno maggior rilievo nell'immaginazione in atto di dare nuova forma all'esperienza, son quelle che nella realtà non esistono. Dove la vita è placida e facile, l'immaginazione è pigra e bovina. Dove la vita è difficile e turbata, la fantasia è eccitata a foggiar disegni di uno stato opposto di cose. Osservando i tratti caratteristici dei castelli in aria di qualunque uomo, si può fare una fondata congettura dei desideri frustrati che vi si sottendono. Ciò che nella vita reale è difficoltà e disappunto, diviene una grande impresa e un trionfo nel sogno; ciò ch'è negativo nel fatto diviene positivo nell'immagine tracciata dalla fantasia; ciò ch'è depressione in pratica vien compensato da un altorilievo nell'immaginazione idealizzatrice.

Queste considerazioni valgono al di là di una psicologia meramente personale. Esse son decisive per intendere uno dei più importanti elementi della

filosofia classica: la concezione di una Realtà ultima e suprema, di natura essenzialmente ideale. Gli storici hanno più di una volta tracciato un istruttivo parallelo tra il complesso Pantheon olimpico della religione greca e il Regno Ideale della filosofia platonica. Gli dèi, quali che siano la loro origine e i loro tratti originari, divennero proiezioni idealizzate delle imprese più elette e mature che i Greci ammirarono tra i soggetti mortali. Gli dèi erano come i mortali, ma dei mortali viventi solo la vita che gli uomini vorrebbero vivere, con intensificato potere, con perfezionata bellezza e con sapienza più matura. Quando Aristotele criticò la dottrina del suo maestro Platone, dicendo che dopo tutto le idee sono soltanto delle cose sensibili eternate, egli non fece che porre in rilievo il parallelismo della filosofia con la religione e con l'arte, di cui abbiamo parlato. E, salvo che per materie di mera portata tecnica, non si può dire delle forme aristoteliche proprio lo stesso ch'egli diceva delle idee platoniche? Che mai sono queste forme ed essenze, che così profondamente influenzarono per secoli il corso della scienza e della teologia, se non oggetti dell'esperienza ordinaria, esclusi i loro difetti, eliminate le loro imperfezioni, appianate le loro mancanze, adempiute le loro esigenze ed allusioni? Che altro sono, in breve, se non oggetti della vita familiare, divinizzati perchè riformati da un'immaginazione idealizzatrice, in modo da soddisfare le richieste del sentimento, proprio in quegli aspetti nei quali l'esperienza attuale è delusiva?

Che Platone ed Aristotele in modo alquanto diverso, e Plotino e Marc'Aurelio e san Tommaso d'Aquino e Spinoza ed Hegel, tutti insegnassero che la realtà suprema o è perfettamente ideale e razio-

nale in natura, o ha l'identità e la razionalità come suo necessario attributo, sono fatti ben noti allo studioso di filosofia, che non hanno bisogno di essere qui riesposti. Ma merita di esser notato che queste grandi filosofie sistematiche definirono l'idealità perfetta in concezioni che esprimono l'opposto di quelle cose che rendono la vita insoddisfacente e penosa. Qual'è la principale fonte del lamento del poeta e del moralista pei beni, i valori e le soddisfazioni dell'esperienza? Di rado è un lamento perchè tali cose non esistono; ma perchè, anche esistendo, sono momentanee, transitorie, fuggevoli. Esse non stanno ferme; nell'ipotesi peggiore, esse vengono solo per affliggere e vessare col loro rapido ed evanescente senso di quel che può essere; nella migliore, vengono soltanto ad ispirare e ad istruire con rapido cenno di una più vera realtà. Questo luogo comune del poeta e del moralista sulla transitorietà non solo del godimento sensibile, ma anche della fama e delle imprese civiche trovò profonda risonanza nei filosofi, specialmente in Platone e in Aristotele. I risultati del loro pensiero sono stati incorporati in tutto l'edificio delle idee occidentali. Il tempo, il mutamento, il moto, stanno a segnalare che quel che i Greci chiamavano Non-essere infetta alle volte il vero Essere. La fraseologia ora è strana, ma più di un moderno che oggi pone in ridicolo la concezione del Non-essere ripete la stessa idea sotto il nome del Finito o dell'Imperfetto.

Dovunque c'è mutamento, c'è instabilità, e questa è prova che qualcosa manca, è deficiente, incompleta. Son queste le idee comuni nella connessione tra mutamento, nascere e morire, e Non-essere, finitezza e imperfezione. Di qui, la realtà vera e completa dev'essere immutevole, inalterabile, così piena

di essere che si conserva sempre in uno stabile assetto e riposo. Come il Bradley, il più ingegnoso e dialettico « assolutista » dei nostri giorni si esprime, « niente di ciò ch'è perfetto realmente si muove ». E mentre Platone concepì, comparativamente parlando, una idea pessimistica del mutamento come una mera caduta, e Aristotele un'idea più ottimistica di esso, come una tendenza verso l'attuazione, pure Aristotele non dubitò più di Platone, che la realtà pienamente attuata, la divina e suprema, fosse immutevole. Benchè la chiamasse Attività o Energia, pure era un'Attività che non conosceva mutamento, un'Energia che non faceva nulla. Era l'attività di un'armata che segna eternamente il passo e non va in nessun luogo.

Da questo contrasto tra il permanente e il transeunte sorgono altri tratti che distinguono la realtà suprema dalle realtà imperfette della vita pratica. Dove c'è mutamento, ivi c'è necessariamente pluralità numerica, molteplicità, e dalla varietà proviene l'opposizione e la lotta. Il mutamento è alterazione o « farsi altro », e ciò significa diversità. La diversità significa divisione, e la divisione significa due parti e il loro conflitto. Il mondo che è transeunte deve essere un mondo discorde, perchè mancando di stabilità manca del governo dell'unità. Se l'unità esercitasse un completo dominio, il mondo resterebbe un tutto immutevole. Ciò che si altera ha parti e parzialità che, non riconoscendo la norma dell'unità, si affermano indipendentemente e fanno della vita una scena di contesa e di discordia. L'essere vero e supremo, d'altra parte, poichè è immutevole, è totale, comprende in sè tutto, ed è uno. E, poichè è uno, conosce soltanto l'armonia, quindi gode un Bene completo ed eterno. Esso è la Perfezione.

I gradi della conoscenza e della verità corrispondono punto per punto ai gradi della realtà. Più alta e completa è la realtà, più vera e importante è la conoscenza che si riferisce ad essa. Poichè il mondo del divenire, del nascere e del morire, è privo di un vero essere, non può esser conosciuto nel miglior senso della parola. Conoscerlo significa trascurare il suo flusso e la sua alterazione e seguire qualche forma permanente che limita i processi che lo alterano nel tempo. La ghianda sottostà a una serie di mutamenti; questi son conoscibili solo in rapporto alla forma stabile della quercia, che è la stessa in tutte le specie delle querce, malgrado la diversità numerica degli alberi. Anzi, questa forma limita il flusso della crescenza ai due punti estremi, quello in cui la ghianda viene dalla quercia e quello in cui si muta nella quercia. Dove tali forme eterne, unificatrici e limitatrici, non possono essere scoperte, ivi c'è mera variazione e fluttuazione senza scopo, e non è a parlare di conoscenza. D'altra parte, come ci si avvicina ad oggetti in cui non c'è nessun mutamento, ivi la conoscenza diviene realmente dimostrativa, certa, perfetta — verità pura e non mescolata. I cieli possono essere conosciuti meglio della terra, Dio, motore immobile, meglio dei cieli.

Di qui segue la superiorità della conoscenza contemplativa sulla conoscenza pratica, della pura speculazione teoretica sull'esperimento e su ogni specie di conoscenza che dipende da mutamenti o che induce mutamenti nelle cose. La pura conoscenza è pura constatazione, visione, notazione. Essa è completa in sè, non mira ad altro fuori di sè, non manca di nulla, e perciò non ha aspirazione o scopo. La sua esistenza si giustifica da sè stessa. Anzi, la pura conoscenza contemplativa è a tal segno la cosa del-

l'universo più chiusa in sè e sufficiente a sè medesima, che è il più alto, ed anzi l'unico attributo che può essere ascritto a Dio, il più alto Essere nella scala dell'essere. L'uomo stesso è divino nei rari momenti in cui raggiunge una visione puramente teoretica e auto-sufficiente.

In contrasto con questa conoscenza, la così detta conoscenza dell'artigiano è volgare. Egli deve occuparsi di mutamenti nelle cose, nel legno e nella pietra, e questo fatto prova da sè che il suo materiale manca di vero Essere. Ciò che condanna anche più la sua conoscenza è che non è disinteressata, ma è connessa a risultati da conseguire: cibo, vestimento, ricovero, ecc. Essa ha da fare con cose che periscono, col corpo e coi suoi bisogni. Essa ha così un fine estrinseco, che da sè attesta l'imperfezione. Infatti il bisogno, il desiderio, l'affezione di ogni specie indicano mancanza. Dove c'è bisogno e desiderio — come nel caso di tutte le conoscenze ed attività pratiche — ivi c'è incompletezza è insufficienza. La conoscenza civica, o politica e morale, è posta, sì, più in alto di quella dell'artigiano, ma, intrinsecamente considerata, è di un tipo basso e non vero. L'azione morale e politica è di natura pratica, cioè implica bisogni e sforzi per soddisfarli. Essa ha un fine fuori di sè. Anzi, il semplice fatto dell'associazione mostra mancanza di autonomia, mostra dipendenza da altri. La pura conoscenza è, essa sola, solitaria e capace di essere effettuata in completa indipendenza.

In breve, la misura del valore della conoscenza, secondo Aristotele, le cui idee stiamo qui esponendo, è data dal grado in cui essa è puramente contemplativa. Il più alto grado è raggiunto nel conoscere l'essere ideale supremo, la pura Mente. Questo è

l'Ideale, la Forma delle forme, perchè non ha mancanze e bisogni e non è soggetto a mutamento o variazione. Non ha desideri, perchè in esso tutti i desideri sono adempiuti. E poichè è perfetto Essere, è Mente e Beatitudine perfetta: — l'*acme* della razionalità e dell'idealità. Un punto ancora e l'argomento è esaurito. La specie di conoscenza che tratta di questa suprema realtà (che è anche suprema idealità) costituisce la filosofia. La filosofia è perciò l'ultimo e più alto termine nella pura contemplazione. Qualunque cosa si dica delle altre specie di conoscenza, per la filosofia è indiscutibile che è chiusa in sè, non ha nulla da fare fuori di sè, non ha altra aspirazione o scopo o funzione che di essere filosofia, cioè pura, autonoma visione della realtà suprema. V'è certamente uno *studio* della filosofia che vien meno a questa perfezione. Dove c'è apprendimento, c'è mutamento e divenire. Ma la funzione dello studiare e dell'imparare filosofia è, come dice Platone, di distogliere l'occhio dell'anima dal posarsi con compiacenza sulle immagini delle cose, sulle realtà inferiori, che nascono e periscono, e di volgerlo all'intuizione dell'Essere supremo ed eterno. Così la mente di colui che conosce è trasformata e viene assimilata con quel ch'è conosciuto.

Attraverso vari canali, in particolar modo il Neoplatonismo e sant'Agostino, queste idee entrarono nella teologia cristiana; e grandi pensatori scolastici insegnarono che il fine dell'uomo è di conoscere il vero essere, che la conoscenza è contemplativa, che il vero essere è una Mente immateriale, e che conoscerlo è benedizione e salvezza. Benchè questa conoscenza non possa essere realizzata nella vita presente, nè senza aiuto soprannaturale, pure, nella misura in cui si realizza, essa assimila la mente

umana con l'essenza divina e così giova alla salvezza. Col prevalere di questa concezione contemplativa della conoscenza nella religione dominante dell'Europa, ne furono imbevute le moltitudini, che pur erano affatto digiune di filosofia teoretica. Così, numerose generazioni di pensatori ebbero per legato, come un indiscutibile assioma, l'idea che la conoscenza è intrinsecamente una mera constatazione o visione della realtà — la dottrina della conoscenza come spettacolo. E tanto profondamente radicata era questa idea, che prevalse per secoli, dopo che il progresso della scienza aveva dimostrato che la conoscenza è un potere per trasformare il mondo, e molti secoli dopo che la pratica dell'effettiva conoscenza aveva adottato il metodo sperimentale.

Passiamo bruscamente da questa concezione della misura della vera conoscenza e della natura della vera filosofia alla pratica in atto della conoscenza. Oggi, se un uomo, per esempio un fisico o un chimico, ha bisogno di apprendere alcunchè, l'ultima cosa che egli fa è proprio quella di contemplare. Egli non si pone a guardare, anche con la maggiore serietà e assiduità, il suo oggetto, aspettando che in quel modo esso gli riveli la sua forma fissa e caratteristica. Egli non crede che, comunque si estenda questa osservazione da lontano, gli riveli alcun segreto. Egli comincia col *far* qualche cosa, col portar qualche forza ad agire sulla sostanza in quistione per vedere come reagisce; egli la pone sotto condizioni inusitate per introdurre qualche mutamento. Anche l'astronomo, che non può mutare le lontane stelle, non si accontenta di guardarle. Se egli non può mutare le stelle, può almeno con lenti e prismi mutare la loro luce appena questa giunge sulla terra,

può tender trappole per scoprir dei mutamenti che altrimenti sfuggirebbero. Invece di prendere un'attitudine ostile verso il mutamento e di negarlo alle stelle in nome della loro divinità e perfezione, egli è in vigile e costante attesa per colpir qualche mutamento per mezzo del quale possa trarre qualche inferenza sulla formazione delle stelle e dei sistemi di stelle.

Il mutamento, in breve, non è più considerato come una caduta dallo stato di grazia, come una defezione dalla realtà o come un segno d'imperfezione dell'Essere. La scienza moderna non si sforza più di cercare qualche forma fissa o essenza dietro ogni processo di mutamento. Al contrario, il metodo sperimentale si sforza di rompere le rigidezze apparenti e di dar corso ai mutamenti. La forma che resta immutata al senso, la forma del seme o dell'albero, non è più considerata come la chiave per conoscere le cose, ma come un muro, un'ostruzione da abbattere. Per conseguenza, lo scienziato sperimenta con questo o quel reagente, applicato a questa o a quella condizione, finchè qualcosa comincia ad apparire; finchè c'è, come noi diciamo, qualcosa da fare. Egli muove dalla considerazione che c'è un mutamento che procede senza posa, che c'è un movimento in ciò che sembra immobile; e che, siccome il processo è velato dalla percezione, il modo di conoscerlo è di portar le cose in circostanze nuove, finchè il mutamento diviene palese. In breve, la cosa da accettare e a cui va prestata attenzione non è quella ch'è data originariamente, ma quella che emerge dopo che la cosa è stata posta sotto una grande varietà di circostanze, allo scopo di vedere come si comporta.

Ora tutto ciò segna un mutamento di attitudine

molto più generale che forse non appaia a prima vista. Ciò significa nè più nè meno che il mondo o qualunque parte di esso, come si presenta in un momento dato, è accettato solo come un materiale per il mutamento. È accettato precisamente come il carpentiere, per esempio, accetta le cose come le trova. Se egli le prendesse come cose da osservare e notare per sè stesse, egli non sarebbe mai un carpentiere. Egli osserverebbe, descriverebbe, registrerebbe le strutture, le forme, i mutamenti che le cose gli offrono, e lascerebbe tutto come si trova. Se per caso alcuni dei mutamenti che si verificano gli si presentassero nella forma di una casa, tanto meglio. Ma ciò che fa di lui un costruttore è che egli osserva le cose non come oggetti in sè stessi, ma con riferimento a ciò ch'egli ha bisogno di far di esse e con esse, con riferimento al fine che ha in mente. La capacità di effettuare certi speciali mutamenti che egli vuole che si compiano, è ciò che lo interessa, nel legno, nelle pietre e nel ferro che egli osserva. La sua attenzione è diretta ai mutamenti che quelle cose subiscono e che esse fanno subire ad altre cose, in modo che egli possa scegliere quella combinazione di mutamenti che gli darà il risultato voluto. Solo mediante questi processi di manipolazione attiva delle cose per attuare il proprio scopo, egli scopre quali sono le proprietà delle cose stesse. Se egli abbandona il suo scopo, e in nome di una quiescente ed umile adesione alle cose come « realmente sono » si rifiuta di piegare le cose come « sono » al proprio intento, egli non soltanto non realizza il proprio intento, ma non apprende neppure che cosa sono le cose di cui si tratta. Esse sono quel che fanno e quel che si può fare con esse — cose che si possono trovare solo con un deliberato cercare.

Quest'idea intorno al giusto modo di conoscere ha per conseguenza una profonda modificazione nell'attitudine dell'uomo verso il mondo naturale. Sotto condizioni sociali diverse, la concezione antica o classica a volte produceva rassegnazione e sottomissione, a volte disprezzo e desiderio di sfuggire, a volte, specialmente nel caso dei Greci, un'acuta curiosità estetica, che a sua volta si manifestava in un'osservazione accurata di tutti i tratti di certi oggetti. In realtà, l'intera concezione della conoscenza come osservazione e notazione è fondamentalmente una idea connessa con godimento e apprezzamento estetico, dove l'ambiente è bello e la vita è serena, e con repulsione e svalutazione estetica, dove la vita è turbata, la natura ingrata e dura. Ma nel grado in cui prevale la concezione attiva della conoscenza, e l'ambiente è considerato come qualcosa che deve essere mutata per essere veramente conosciuta, gli uomini son dotati di coraggio, di ciò che si potrebbe quasi chiamare un'attitudine aggressiva verso la natura. Quest'ultima diviene plastica, qualcosa che dev'essere assoggettata ad usi umani. La disposizione morale verso il mutamento è profondamente modificata. Questo perde il suo *pathos*, cessa di essere guardato con malinconia, come fonte di decadenza e di perdizione. Il mutamento diviene espressivo di nuove possibilità e di fini da raggiungere; esso diviene profeta di un futuro migliore. Il mutamento va insieme col progresso invece che con la decadenza e la perdita. E poichè i mutamenti sono in corso dovunque, la cosa più importante è di apprendere su di essi quanto basta per impadronirsene e volgerli nella direzione dei nostri desideri. Condizioni ed eventi non sono da sfuggire nè da accettare passivamente; ma vanno utilizzati e diretti.

Essi o sono ostacoli ai nostri fini o mezzi per il loro adempimento. In un senso profondo, la conoscenza cessa di essere contemplativa e diviene pratica.

Sfortunatamente gli uomini, anche gli uomini educati e gli uomini colti in particolare, sono ancora così dominati dalla vecchia concezione di una ragione e di una conoscenza remote e sufficienti a sè stesse, che si rifiutano di cogliere questa dottrina nella sua piena estensione. Essi credono di sostenere la causa d'una imparziale, evidente e disinteressata riflessione, quando si tengon fermi alla filosofia tradizionale dell'intellettualismo — cioè della conoscenza come qualcosa sufficiente a sè stessa e chiusa in sè. Ma in verità, l'intellettualismo storico, la dottrina della conoscenza come spettatrice, è solo una dottrina di ripiego, che degli uomini d'ingegno hanno costruita per confortarsi dell'impotenza sociale presente della missione intellettuale a cui si son votati. Impediti da molte condizioni e tenuti indietro da mancanza di coraggio dal fare della loro conoscenza un fattore nella determinazione del corso degli eventi, essi hanno cercato un comodo rifugio nell'idea che la conoscenza è qualcosa di troppo sublime per poter essere contaminata dal contatto con cose che appartengono al mutamento e alla pratica. Essi hanno trasformato la conoscenza in una specie di estetismo moralmente irresponsabile. La vera portata della dottrina del carattere operativo o pratico della conoscenza, del pensiero, è oggettiva. Essa significa che la struttura e gli oggetti che la scienza e la filosofia costruiscono in contrasto con le cose e gli eventi della concreta esperienza quotidiana non costituiscono un regno a parte, in cui la contemplazione razionale può riposare soddisfatta, ma rappresentano gli ostacoli prescelti, i mezzi ma-

teriali e i metodi ideali per dare direzione al mutamento che di necessità si presenta ovunque.

Questa modificazione della disposizione umana verso il mondo non significa che l'uomo cessa di avere ideali o di essere, in primo luogo, una creatura dell'immaginazione. Ma significa una modificazione radicale nel carattere e nella funzione del regno ideale che l'uomo foggia per proprio uso. Nella filosofia classica, il mondo ideale è essenzialmente un porto in cui l'uomo trova riposo dalle tempeste della vita; è un asilo in cui si rifugia dagli affanni dell'esistenza, con la tranquilla sicurezza che esso solo è supremamente reale. Quando la credenza che il conoscere è attivo e operativo s'impadronisce degli uomini, il regno ideale non è più qualcosa di remoto e separato, ma è soltanto una raccolta di possibilità immaginarie, che stimolano gli uomini a nuovi sforzi realizzatori. È sempre vero che gli affanni a cui gli uomini soggiacciono sono le forze che li conducono a escogitar disegni di uno stato di cose migliori. Ma la dipintura del meglio è fatta in modo che può diventare un mezzo di azione, mentre nella veduta classica l'Idea appartiene già di per sè a un mondo noumenico. Donde segue che essa è soltanto un oggetto di personale aspirazione o consolazione, mentre pei moderni un'idea è un suggerimento di qualcosa da fare o di un modo di farla.

Un esempio renderà forse la differenza chiara. La distanza è un ostacolo, una fonte di pena. Essa separa dagli amici e ne ostacola i rapporti. Essa isola e fa difficili i contatti e l'intesa reciproca. Questo stato di cose provoca scontento e inquietudine; eccita l'immaginazione a escogitar disegni di una condizione di cose in cui i rapporti umani non siano

ostacolati dallo spazio. Una via di uscita sta nel passare da un mero sogno di un regno celeste in cui la distanza è abolita e per qualche magia tutti gli amici sono in perpetua, trasparente comunicazione; di passare, dico, da un ozioso castello in aria a una riflessione filosofica. Lo spazio, la distanza, allora si argomenterà, è meramente fenomenico; o, in una versione più moderna, soggettivo. Non è reale in un senso metafisico. Di qui, l'impedimento e la pena che esso procura non è, dopo tutto, reale nel senso metafisico della realtà. Le pure menti, i puri spiriti, non vivono in un mondo spaziale; per essi non c'è distanza. I loro rapporti nel vero mondo non sono in alcun modo toccati da considerazioni spaziali. La loro intercomunicazione è diretta, fluente, non ostacolata.

Questo esempio può parer forse una caricatura di modi di filosofare che ci sono familiari? Ma se non è una caricatura assurda, non ci suggerisce che molto di ciò che le filosofie hanno insegnato intorno al mondo ideale, noumenico, o reale in senso superiore, è dopo tutto, soltanto un sogno modellato in una complessa forma dialettica, mediante una terminologia speciosamente scientifica? Praticamente però la difficoltà, la pena, resta. Praticamente, comunque possa essere metafisicamente considerato, lo spazio è ancora reale: esso continua ad agire come un ostacolo. Ancora, l'uomo sogna uno stato di cose migliore. Dal fatto penoso egli trova rifugio nella fantasia. Ma questa volta, il rifugio non resta un asilo permanente e remoto. L'idea della distanza diviene un punto di partenza di cui si debbono esaminare i casi in quistione e vedere se non c'è tra essi qualcosa che dia un indizio sul modo di poter comunicare a distanza, qualcosa che possa essere usata

come un veicolo della parola a lunga portata. Lo spunto o la fantasticheria, benchè sia ancora ideale, vien considerato come una possibilità capace di realizzazione nel mondo naturale concreto, non come una superiore realtà separata da questo mondo. In quanto tale, diviene una piattaforma, da cui si esaminano gli eventi naturali. Osservate dal punto di vista di questa possibilità, le cose schiudono delle proprietà che fino allora erano nascoste. Nella luce di questi accertamenti, l'idea di qualche agente per il discorso a distanza diviene meno vaga e fluttuante, e prende una forma positiva. Questa azione reazione procede. La possibilità o l'idea è usata come un metodo per osservare la realtà di fatto, e alla luce di ciò che s'è scoperto la possibilità assume esistenza concreta. Diviene, di meno in meno, una mera idea, una fantasia, un desiderio, e di più in più un fatto attuale. L'invenzione procede, ed alla fine abbiamo il telegrafo, il telefono, dapprima coi fili e poi senza un mezzo artificiale. L'ambiente concreto è trasformato nella direzione desiderata; esso è idealizzato nell'effetto e non soltanto nella fantasia. L'ideale è realizzato attraverso il suo stesso impiego, come uno strumento o un metodo d'ispezione, d'esperimento, di selezione e di combinazione di concrete operazioni naturali.

Soffermiamoci per raccogliere i risultati raggiunti. La divisione del mondo in due specie di essere, una superiore, accessibile solo alla ragione e ideale in natura, l'altra inferiore, mutevole, empirica, accessibile all'osservazione sensibile, si converte naturalmente nell'idea che la conoscenza è di natura contemplativa. Essa assume un contrasto tra teoria e pratica, tutto a danno della seconda. Ma nel corso presente dello sviluppo della scienza, un grande mu-

tamento ha avuto luogo. Quando la pratica della conoscenza ha cessato di essere dialettica ed è divenuta sperimentale, il conoscere ha cominciato a prendere cura dei mutamenti, e la capacità di effettuare certi mutamenti è divenuta la pietra di paragone della conoscenza. Il conoscere, per le scienze sperimentali, significa una certa specie di azione intelligentemente condotta; cessa di essere contemplativo e diviene, in un vero senso, pratico. Ora questo implica che la filosofia, a meno di rompere completamente con l'autentico spirito scientifico, deve anch'essa modificare la sua natura. Essa deve assumere un carattere pratico, deve diventare operativa e sperimentale. E noi abbiamo segnalato qual vasto mutamento questa trasformazione della filosofia implica su due concezioni che hanno avuto la più grande importanza nella storia del pensiero — la concezione del «reale» e quella dell'«ideale». Il reale cessa di essere qualcosa di bell'e fatto e di definitivo; esso diviene quel che dev'essere accettato come materiale del mutamento, come l'ostacolo e il mezzo di un certo mutamento specifico desiderato. Ma anche l'ideale e il razionale cessano di essere usati come una leva per trasformare l'attuale mondo empirico, un mero rifugio dalle manchevolezze della esperienza. Essi rappresentano possibilità intelligentemente concepite in seno al mondo esistente, che possono essere usate come metodi per elaborarlo e migliorarlo.

Parlando filosoficamente, questa è la grande differenza implicita nel mutamento della conoscenza e della filosofia da contemplativa in operativa. Il mutamento non significa che la dignità della filosofia sia abbassata da un piano elevato a un piano di volgare utilitarismo. Ma significa che la prima fun-

zione della filosofia è di razionalizzare le *possibilità* dell'esperienza, specialmente dell'esperienza umana collettiva. La portata di questo mutamento può esser compresa considerando come siamo lontani dall'averlo realizzato. Malgrado le invenzioni che pongono l'uomo in grado di usare le energie della natura pei loro scopi, noi siamo ancora lontani dal trattar la conoscenza come un metodo di attivo controllo della natura e dell'esperienza. Noi abbiamo la tendenza a considerarla secondo il modello di uno spettatore che guarda un quadro compiuto, piuttosto che secondo quello dell'artista che lo crea. Così sorgono tutte le quistioni dell'epistemologia, che sono ben familiari allo studioso tecnico della filosofia, e che hanno reso la filosofia moderna in ispecial modo tanto remota dall'intelligenza dell'uomo comune e dai risultati e dai procedimenti della scienza. Infatti, questi problemi nascono tutti dall'assunzione di una mente che contempla, da una parte, e di un estraneo e remoto oggetto da guardare e da notare dall'altra. Essi si chiedono come mai una mente e un mondo, un soggetto e un oggetto, così separati e indipendenti, possano mai venire in tale rapporto reciproco da rendere possibile una vera conoscenza. Se il conoscere fosse abitualmente concepito come attivo ed operativo, secondo l'analogia dell'esperimento guidato da ipotesi, o dell'invenzione guidata dall'immaginazione di qualche possibilità, non è arrischiato dire che il primo effetto sarebbe di emancipare la filosofia da tutti i *puzzles* epistemologici che ora l'impacciano. Perchè tutti questi nascono da una concezione del rapporto tra la mente e il mondo, il soggetto e l'oggetto, nella conoscenza, secondo cui il conoscere è un sovrapporsi a qualcosa che già esiste.

Il pensiero filosofico moderno s'è così preoccupato di questi *puzzles* dell'epistemologia e delle dispute tra realisti e idealisti, tra fenomenalisti e assolutisti, che molti studiosi non sanno immaginare che cosa resterebbe alla filosofia se si eliminassero in una volta il compito metafisico di distinguere il mondo fenomenico dal mondo noumenico e il compito epistemologico di dire come un soggetto separato può conoscere un oggetto indipendente. Ma la eliminazione di questi problemi tradizionali non consentirebbe alla filosofia di votarsi a un compito più fruttuoso e necessario? Non incoraggerebbe la filosofia ad affrontare le gravi mancanze e i perturbamenti sociali e morali di cui l'umanità soffre e a concentrare la sua attenzione sul modo d'illustrare le cause e la natura propria di questi mali e di formulare una chiara idea di migliori possibilità sociali; in breve, di concepire un ideale che, invece di vagheggiare un altro mondo o una lontana, irrealizzabile meta, potesse essere usato come un metodo per intendere e correggere dei concreti mali della società?

Questa è una vaga asserzione. Ma si noti in primo luogo, che una tale concezione sul compito proprio della filosofia, se questa si liberasse da una vana metafisica e da un'oziosa epistemologia, coincide col compito originario della filosofia ai suoi esordi. E in secondo luogo, si noti che la società contemporanea ha bisogno di una più generale e fondamentale illuminazione e guida che ora non possegga. Io ho cercato di mostrare che un radicale mutamento della concezione della conoscenza da contemplativa in attiva è l'effetto inevitabile dell'indirizzo ora preso dalla ricerca e dall'invenzione. Ma nel rivendicar questo fatto, si deve anche con-

cedere, o meglio asserire, che il mutamento ha finora influenzato in massima parte solo l'aspetto più tecnico della vita umana. Le scienze hanno creato nuove arti industriali. Il dominio fisico dell'uomo sulle energie naturali s'è infinitamente moltiplicato. Si controllano le fonti della ricchezza e della prosperità materiale. Quelli che un tempo sarebbero sembrati miracoli, sono oggi compiuti quotidianamente col vapore, il carbone, l'elettricità, l'aria, e col corpo umano. Ma vi son poche persone tanto ottimistiche da dichiarare che un tale impero sulle forze da cui dipende il benessere sociale e morale sia completo. Dov'è il progresso morale che corrisponde alle nostre realizzazioni economiche? Queste ultime sono il prodotto diretto della rivoluzione che s'è compiuta nella scienza fisica. Ma dove ce n'è una corrispondente nella scienza e nell'arte umana? Non soltanto il miglioramento del metodo della conoscenza è rimasto principalmente limitato alle materie tecniche ed economiche, ma il progresso ha portato con sè nuovi e seri perturbamenti morali. Basta che io citi soltanto l'ultima guerra, il problema del capitale e del lavoro, i rapporti tra le classi economiche, il fatto che, mentre la nuova scienza ha prodotto miracoli in medicina e chirurgia, essa ha anche prodotto e diffuso molte occasioni di malanni e di debolezze. Queste considerazioni ci mostrano com'è rudimentale la nostra politica, come è rozza e primitiva la nostra educazione, com'è passiva e inerte la nostra morale. Restano intatte le cause che portarono all'esistenza la filosofia come un tentativo di dare un sostituto intelligente alla cieca abitudine e al cieco impulso come guide della vita e della condotta. Il tentativo non è stato compiuto con successo. Non c'è forse ragione di cre-

dere che la liberazione della filosofia dal suo peso di una sterile metafisica e di una sterile epistemologia, invece di privarla di problemi e di argomenti, le aprirà una via verso quistioni più preoccupanti e significative?

Voglio citare un problema direttamente suggerito da alcuni punti di questo capitolo. È stato notato che l'applicazione veramente feconda dell' idea contemplativa non è stata fatta nella scienza ma nell'estetica. È difficile immaginare uno sviluppo delle arti belle, se non dove c'è un curioso e amorevole interesse alle forme e ai movimenti del mondo, senza riguardo all'uso pratico cui son destinati. E non è eccessivo dire che i popoli che hanno raggiunto un alto sviluppo estetico son quelli nei quali è fiorita l'attitudine contemplativa, come i Greci, gl'Indiani, i Cristiani del Medio Evo. D'altra parte, l'attitudine scientifica che presentemente si è mostrata in via di progredire è, come s'è osservato, un'attitudine pratica. Essa prende le forme come espressioni dissimulate di processi nascosti. Il suo interesse per il mutamento è per la meta, la strumentalità, l'uso del mutamento stesso. Mentre essa ha assoggettato la natura, ha assunto una certa durezza e aggressività nel suo atteggiamento verso la natura, che è sfavorevole al godimento estetico del mondo. Certo, non v'è quistióne più importante innanzi al mondo di quella della possibilità e del metodo di riconciliare gli atteggiamenti della scienza pratica e le valutazioni contemplative dell'estetica. Senza i primi, l'uomo sarà il trastullo e la vittima di forze naturali, che non può usare o dominare. Senza le seconde, l'umanità può diventare una razza di mostri economici, incessantemente affaccendati in dure transazioni con la natura e l'uno con l'altro, annoiati

nell'ozio o capaci di farne uso solo in ostentate pompe e in dissipazioni stravaganti.

Come altre quistioni morali, questo argomento è sociale ed anche politico. I popoli occidentali hanno progredito più degli orientali sulla via delle scienze sperimentali e delle loro applicazioni, nel dominio sulla natura. Io credo che sia arbitrario pensare che questi ultimi abbiano incorporato nelle loro abitudini di vita una più spiccata disposizione verso gli atteggiamenti contemplativi, estetici e religioso-speculativi, e gli altri verso gli atteggiamenti scientifici, industriali e pratici. Questa differenza ed altre che son sorte intorno ad essa, è una barriera a una facile intelligenza reciproca e una fonte di fraintendimenti. Pertanto, una filosofia che si sforzi seriamente di comprendere queste rispettive attitudini nei loro rapporti e nel loro equilibrio, non può mancar di promuovere la capacità dei popoli a profittare l'uno dell'esperienza dell'altro e a cooperare più effettivamente l'uno con l'altro al compito di una feconda cultura.

Anzi, è incredibile che la questione del rapporto tra il reale e l'ideale debba essere stata considerata come una esclusiva pertinenza della filosofia. Il solo fatto che questa, ch'è tra le più serie quistioni umane, sia stata monopolizzata dalla filosofia è un'altra prova dei danni che seguono dal considerar la conoscenza e l'intelletto come cose sufficienti a sè stesse. Mai il reale e l'ideale hanno fatto tanto clamore e hanno tanto preteso di affermarsi quanto ai nostri giorni. E mai nella storia del mondo sono stati tanto lontani. La guerra mondiale fu condotta con fini puramente ideali — umanità, giustizia, eguale libertà pei forti e pei deboli. E fu condotta con mezzi realistici della scienza applicata, alti esplosivi, aeroplani da bombar-

damento, congegni straordinari di blocco, che hanno ridotto il mondo a un passo dalla rovina, sì che le persone sennate cominciano a dubitare della durata di quegli eletti valori a cui si dà il nome di civilizzazione. La composizione della pace è stata proclamata strepitosamente in nome degl'ideali che suscitano le più profonde emozioni umane, ma con la più realistica attenzione ai particolari dei vantaggi economici, distribuiti in proporzione del potere fisico di crear futuri perturbamenti.

Non sorprende che alcuni uomini sono stati portati a considerare ogni idealismo come una mera cortina di fumo dietro la quale può meglio esser proseguita la ricerca del profitto materiale, e che essi si son convertiti all'interpretazione materialistica della storia. La «realtà» è allora concepita come una forza fisica e un sentimento di potenza, profitto e godimento; e ogni politica che prende conto di altri fattori, salvo che come elementi di astuta propaganda e mezzi per dominare quegli esseri umani che non sono stati ancora realisticamente illuminati, è fondata sull'illusione. Ma altri sono egualmente sicuri che la vera lezione della guerra è che l'umanità fece il primo passo falso quando cominciò a coltivare la scienza fisica e l'applicazione dei suoi frutti con l'intento di migliorare i mezzi della vita — l'industria e il commercio. Essi sospirano il ritorno del tempo in cui, mentre la grande massa moriva, come era nata, a guisa degli animali, i pochi eletti si votavano, non alla scienza e alle convenienze e al *comfort* materiale della vita, ma alle cose «ideali», alle cose dello spirito.

Ora, la conclusione più facile sembrerebbe quella dell'impotenza e della dannosità di ogni ideale che vien proclamato valido per tutti e in astratto, come

qualcosa in sè, separata dalle esistenze concrete e particolari, le cui mobili possibilità sono in esso incorporate. La vera moralità sembrerebbe consistere nel dar risalto alla tragedia di un idealismo che crede in un mondo spirituale esistente in sè e per sè e al tragico bisogno di un più realistico studio delle forze e degli effetti, uno studio condotto in modo più scientificamente accurato e completo che non sia quello della *Real-politik*. Perchè non è veramente realistico o scientifico concepir corte vedute, sacrificare il futuro alla pressione immediata, ignorar fatti e forze che sono sgradevoli e magnificare le durevoli qualità di qualunque cosa che calza col desiderio immediato. È falso che i mali della situazione provengano dall'assenza d'ideali; essi nascono invece da cattivi ideali. E questi cattivi ideali derivano a loro volta dall'assenza, nelle materie sociali, di quella ricerca metodica, sistematica, imparziale, critica delle condizioni reali ed attive, che noi chiamiamo scienza, per cui l'uomo è stato posto in grado di dominare le energie fisiche.

La filosofia, mi si lasci ripeterlo, non può «risolvere» il problema del rapporto dell'ideale e del reale. Questo è il problema perpetuo della vita. Ma può almeno alleviare il peso dell'umanità nell'affrontare il problema, emancipandola dagli errori che la filosofia stessa ha promosso — l'esistenza di condizioni avulse dalle loro applicazioni al nuovo e al diverso e l'esistenza di ideali, di uno spirito e di una ragione indipendenti dalle possibilità della realtà materiale e fisica. Fino a quando l'umanità seguirà queste false inclinazioni, andrà avanti con occhi accecati e con gambe legate. Ma la filosofia può fare anche qualcosa di più di questo compito negativo. Essa può rendere più facile all'umanità di seguire

una giusta via nell'azione, mostrandole che un'intelligenza piena e congeniale, fondata sull'osservazione e sulla comprensione di concreti eventi e forze sociali, può formulare idealità, cioè aspirazioni, che non siano destinate ad essere illusioni o meri surrogati emotivi.

VI

Il significato della ricostruzione logica.

La logica — come la filosofia stessa — è soggetta a una curiosa oscillazione. Essa è elevata al grado di scienza suprema e legislativa sol per cadere nella condizione volgare di custode di proposizioni come *A* è *A* e dei versi scolastici per le regole sillogistiche. Essa rivendica la capacità di formular le leggi della struttura suprema dell'universo, in quanto concerne le leggi del pensiero, che son le leggi stesse secondo le quali la Ragione ha formato il mondo. Dopo di che, essa limita le sue pretese alle leggi del corretto ragionare, che è corretto anche se non conduce a nulla, o se conduce a una falsità di fatto. I moderni idealisti « oggettivi » la considerano come un sostituto adeguato dell'antica metafisica ontologica; ma altri la trattano come quel ramo della rettorica che insegna il modo di profittare nell'argomentazione. Per un certo tempo, un superficiale equilibrio fu mantenuto, col dare per supplemento alla logica della dimostrazione formale, che il Medio Evo aveva estratta da Aristotele, una logica induttiva della scoperta della verità, che il Mill trasse dalla pratica degli uomini di scienza. Ma gli

studiosi di filosofia tedesca, di matematica e di psicologia, anche in urto tra loro, hanno fatto causa comune nell'attaccare la logica ortodossa, tanto della dimostrazione deduttiva quanto della scoperta induttiva.

La dottrina logica presenta lo spettacolo di un caos. Manca qualunque accordo sul suo contenuto, sulla sua portata, sul suo fine. Questo disaccordo non è formale o nominale, ma concerne la trattazione di qualunque argomento. Si prenda un tema elementare come la natura del giudizio. Autorità di gran peso possono esser citate in appoggio di qualunque tesi su di esso. Il giudizio è l'argomento centrale nella logica; e il giudizio non è logico affatto, ma personale e psicologico. Se è logico, esso è la funzione primaria a cui il concetto e l'inferenza sono egualmente subordinati; e invece esso è un sottoprodotto di entrambi. La distinzione di soggetto e predicato è necessaria, e intanto è del tutto irrilevante, oppure, benchè si trovi in alcuni casi, non è di grande importanza. Tra coloro che sostengono che la relazione tra soggetto e predicato sia essenziale, alcuni vogliono che il giudizio sia un'analisi di qualcosa di antecedente ad essi; altri, che sia una sintesi di essi in qualcos'altro. Alcuni asseriscono che la realtà sia sempre il soggetto del giudizio, altri che la «realtà» sia logicamente irrilevante. Tra quelli che negano che il giudizio sia l'attribuzione di un predicato a un soggetto, e che la considerano come una relazione di elementi, taluni sostengono che la relazione sia interna, altri che sia esterna, ed altri ancora, che sia ora l'una ora l'altra cosa.

Se la logica è considerata una materia di nessuna importanza pratica, queste opposizioni sono

così numerose, estensive e irriconciliabili, che finiscono per essere ridicole. Ma se essa è di qualche importanza pratica, allora queste inconsistenze sono serie, perchè testimoniano l'esistenza di una causa profonda di disaccordo e d'incoerenza intellettuale. In effetti, la contemporanea dottrina logica è il terreno su cui tutte le dispute e le differenze filosofiche sono riunite e messe a foco.

In che modo la modificazione della concezione tradizionale del rapporto tra l'esperienza e la ragione, il reale e l'ideale, tocca la logica? Essa tocca, in primo luogo, la natura stessa della logica. Se il pensiero o l'intelligenza è il mezzo di una ricostruzione intenzionale dell'esperienza, allora la logica, come nozione del procedimento del pensiero, non è puramente formale. Essa non è confinata alle leggi di un ragionamento formalmente corretto, a parte dalla verità dell'argomento. E neppure, al contrario, essa concerne l'inerente struttura razionale dell'universo, come vorrebbe la logica di Hegel, o i successivi passi che il pensiero umano fa verso questa oggettiva struttura razionale, come vorrebbero la logica di Lotze e quella di Bosanquet ed altre logiche epistemologiche. Se il pensiero è la via per cui si ottiene una deliberata riorganizzazione dell'esperienza, allora la logica è una chiarificata e sistematizzata formulazione dei procedimenti del pensiero, tale che consente di effettuare la desiderata ricostruzione nel modo più economico ed efficace. In un linguaggio familiare agli studiosi, la logica è insieme una scienza e un'arte: una scienza in quanto dà un'organica e accertata descrizione del modo in cui il pensiero attualmente procede; un'arte, in quanto sulla base di questa descrizione escogita i metodi con cui il pensiero futuro potrà trarre van-

taggio dalle operazioni che conducono al successo ed evitare quelle che portano al fallimento.

Tale è la risposta alla questione disputata se la logica sia empirica o normativa, psicologica o regolativa. È l'una cosa e l'altra. La logica è fondata sopra una definita ed effettiva provvista di materiale empirico. Gli uomini hanno pensato per secoli. Essi hanno osservato, inferito, e ragionato in ogni specie di modi e con ogni specie di risultati. L'antropologia, lo studio dell'origine del mito, della leggenda e del culto; la linguistica e la grammatica; la rettorica e le composizioni logiche di un tempo; tutte c'insegnano come gli uomini hanno pensato e quali sono stati gl'intenti e le conseguenze delle varie specie di pensare. La psicologia, sperimentale e patologica, dà importanti contributi alla nostra conoscenza sul modo come il pensiero procede e sullo effetto che raggiunge. Specialmente la conoscenza dello svolgimento delle varie scienze c'istruisce su quei modi concreti di ricerca e di prova, che hanno condotto gli uomini a sviarsi o che si son dimostrati efficaci. Ogni scienza, dalla matematica alla storia, esibisce dei metodi fallaci e dei metodi efficaci in particolari quistioni. La dottrina logica ha così un vasto e quasi inesauribile campo di studio empirico.

L'affermazione convenzionale che l'esperienza sola ci dice come gli uomini hanno pensato o pensano di fatto, mentre la logica considera le norme secondo cui gli uomini debbono pensare, è ridicolmente inconsistente. L'esperienza mostra che certe maniere di pensare non si son presentate in nessun luogo, o peggio, che hanno avuto luogo in mezzo alla delusione o all'errore elevati a sistema. Altre maniere di pensare si son rivelate, nell'esperienza, cause di scoperte feconde e durevoli. Proprio nel-

l'esperienza si dimostrano in modo convincente le conseguenze diverse dei diversi metodi d'investigazione e di ragionamento. La ripetizione pappagallesca della distinzione tra una descrizione empirica di ciò che esiste e una norma di ciò che dev'essere, trascura il fatto più significativo intorno al pensare, come empiricamente si presenta, cioè la sua patente esibizione di casi di successo e d'insuccesso — il fatto del pensar bene e del pensar male. Chiunque consideri questa manifestazione empirica non rimpiangerà la mancanza di materiale da cui si può costruire un'arte *regolativa*. Più si studiano i documenti empirici del pensiero attuale, più apparente diviene la connessione tra i caratteri specifici del pensiero che hanno prodotto il fallimento o il successo. Da questa relazione di causa a effetto, com'è accertata empiricamente, scaturiscono le norme e le regole dell'arte del pensare.

La matematica è spesso citata come esempio di un pensiero puramente normativo dipendente da canoni *a priori* e da materiale sovra-empirico. Ma è difficile vedere in che modo lo studioso che s'avvicina a questa materia da un punto di vista storico possa evitare la conclusione che le matematiche non sono meno empiriche della metallurgia. Gli uomini hanno cominciato col contare e col misurare le cose, proprio come hanno cominciato a batterle e a bruciarle. E una cosa, dice profondamente il motto comune, menò a un'altra. Alcune vie furono sperimentate con successo — non solo nel senso immediatamente pratico, ma nel senso che riuscirono interessanti, svegliarono l'attenzione, suscitarono tentativi di miglioramento. Il logico-matematico di oggi può presentare la struttura delle matematiche come se fosse uscita tutta in una volta dal cervello

di un Giove, la cui anatomia è quella della logica pura. Ma nondimeno, questa stessa struttura è il prodotto di un lungo sviluppo storico, in cui tutte le specie di esperimenti sono state tentate, in cui molti uomini si sono mossi in una direzione, altri in un'altra, e in cui alcuni tentativi sono stati frustrati, altri si son conchiusi con chiarificazioni segnalate e con progressi fecondi; di una storia, in cui la materia e i metodi sono stati continuamente selezionati ed elaborati sulla base di empirici successi e insuccessi.

La struttura della presunta matematica normativa *a priori* è in verità il coronamento di lunghi periodi d'indefessa esperienza. L'esperto di metallurgia che dovesse scrivere sul più evoluto metodo del trattare i minerali, non potrebbe, in verità, procedere diversamente. Anch'egli sceglie, perfeziona, organizza i metodi che sono stati scoperti nel passato per assicurare un massimo rendimento. La logica è una materia d'importanza profondamente umana, precisamente perchè è fondata empiricamente e applicata sperimentalmente. Così considerato, il problema della teoria logica non è altro che il problema della possibilità di sviluppo e d'impiego di un metodo intelligente in ricerche che hanno per oggetto una deliberata ricostruzione dell'esperienza. E non è che ripetere in forma più particolare ciò ch'è stato già detto in generale, aggiungere che, mentre una tale logica è stata sviluppata nel campo della scienza matematica e fisica, invano la si ricercherebbe nei problemi morali e politici.

Pertanto, assumendo quest'idea della logica senza dimostrazione, passiamo all'esame di alcuni dei suoi tratti principali. Innanzi tutto, lo studio dell'*origine* del pensiero è in grado di gettar luce su di una lo-

gica che dev'essere un metodo capace di dare una guida intelligente all'esperienza. Parallelamente col già detto intorno all'esperienza come una materia, in via primaria, di comportamento, c'è il fatto che il pensiero prende le mosse da specifici conflitti nell'esperienza, da cui nascono perplessità e dubbi. Gli uomini naturalmente non son portati a pensare quando non hanno dubbi da risolvere, difficoltà da superare. Una vita facile, di successo senza sforzo, sarebbe una vita senza pensiero, e tale sarebbe anche una vita onnipotente. Esseri che pensano sono quelli la cui vita subisce tali impedimenti e costrizioni, che non possono compiere un corso inostacolato d'azione fino all'epilogo vittorioso. Inoltre gli uomini non son portati a pensare quando la loro azione, anche svolgendosi tra difficoltà, è dettata loro dall'autorità. I soldati hanno difficoltà e restrizioni a iosa, ma in quanto soldati (come direbbe Aristotele) non hanno fama di essere pensatori. Lo stesso è vero della maggior parte degli operai, nelle presenti condizioni economiche. Le difficoltà suscitano il pensiero solo quando il pensiero è la via di uscita imperativa e urgente, solo quando è la via che mena a una soluzione. Ovunque regni l'autorità esterna, il pensiero è sospetto e nocivo.

Nondimeno il pensiero non è la sola via in cui vien cercata una soluzione personale di difficoltà. Come abbiamo visto, sogni, *rêveries*, idealizzazioni emotive, sono vie anch'esse che si prendono per sfuggire al morso della perplessità e del contrasto. Secondo la psicologia moderna, molte delusioni sistematiche e molti disordini mentali, probabilmente lo stesso isterismo, si originano come espedienti per liberarsi da elementi perturbatori in conflitto. Tali considerazioni pongono in rilievo alcuni dei tratti

essenziali al pensiero inteso come un modo di rispondere a una difficoltà. Le soluzioni troncate a cui si è fatto allusione non ci liberano dal conflitto e dai problemi, ma solo dal sentimento di essi, in quanto ne obliterano la coscienza. Appunto perchè il conflitto rimane nel fatto ed è eluso dal pensiero, viene fuori il disordine.

Il primo carattere distintivo del pensiero, allora, è di far fronte ai fatti: ricerca, selezione minuta ed estensiva, osservazione. Niente ha fatto maggior danno all'impresa del pensare (e alla logica che riflette e formula tale impresa) dell'abitudine di trattar l'osservazione come qualcosa ch'è fuori e prima del pensiero, e il pensiero come qualcosa che può procedere senza includere l'osservazione di nuovi fatti come parte di sè stesso. Ogni volta che ci si accosta a un tal «pensiero», in realtà si va incontro, come s'è detto, a un modo di deviare e d'ingannarsi. Si sostituisce infatti un processo mentale emotivamente piacevole e formalmente corretto a una ricerca effettiva dei caratteri della situazione che son causa del perturbamento. Per questa via, si arriva a quel tipo d'idealismo ch'è stato ben chiamato sonnambulismo intellettuale. E si crea così una classe di pensatori che sono remoti dalla pratica e quindi dalla capacità di accertare il loro pensiero con l'applicazione — una classe socialmente superiore e irresponsabile. È questa la condizione che crea la tragica distinzione tra teoria e pratica e che conduce, da una parte, a un'irragionevole esaltazione della teoria, e dall'altra a un irragionevole disprezzo di essa. Ed è questa che in pari tempo conferma la pratica usuale nelle sue dure brutalità e nelle sue morte *routines*, appunto perchè ha trasferito il pensiero teoretico in una regione separata e più nobile.

In tal modo l'idealista ha cospirato col materialista nel mantenere la vita presente in uno stato d'impoverimento e d'ingiustizia.

L'allontanamento del pensiero dal confronto coi fatti incoraggia quel tipo di osservazione che accumula meramente fatti bruti, che si occupa laboriosamente di minuti particolari, ma non si eleva a ricercare il loro significato e le loro conseguenze — un'occupazione sicura, perchè non si preoccupa mai dell'uso da fare dei fatti osservati nella formulazione di qualche piano inteso a mutar la situazione. Il pensiero come metodo per ricostruire l'esperienza, d'altra parte, dà all'osservazione dei fatti il valore di un passo indispensabile per definire il problema, localizzare il perturbamento, fissare un senso definito, e non vagamente emotivo, di ciò ch'è la difficoltà e del punto in cui risiede. Esso non è un moto senza scopo, sporadico, confusionario, ma intenzionale, particolareggiato e limitato dal carattere del perturbamento subìto. Il suo fine è di chiarificare la situazione turbata e confusa, in tal modo che affiorino delle ragionevoli possibilità di fronteggiarla. Quando pare che lo scienziato osservi senza scopo, la verità è che egli si appassiona tanto ai problemi, come fonti e guide della ricerca, che si sforza di porre in luce un problema dove non ne apparirebbe nessuno alla superficie; egli va, come si dice, a caccia di perturbamenti per il piacere di affrontarli.

Ciò vuol dire che una specifica e vasta osservazione di fatti concreti corrisponde sempre, non solo al senso di un problema o di una difficoltà, ma anche a un certo senso vago del *significato* della difficoltà, cioè di quel ch'essa implica o importa nell'esperienza seguente. È una specie di anticipazione o di predizione di quel ch'è per venire. Noi

parliamo, con molta verità, di un perturbamento che sovrasta, e, nell'osservare i segni di quel ch'è il perturbamento, noi nel tempo stesso aspettiamo, prevediamo, in breve, ci formiamo un'idea e ci rendiamo consapevoli del suo significato. Quando il perturbamento non è solo sovrastante, ma completamente attuale e presente, siamo sopraffatti. Allora non pensiamo, ma ci lasciamo vincere dalla depressione. Per porre in moto il pensiero, il perturbamento dev'essere incompleto, in via di sviluppo, e tale che quel che s'è già trovato esistente possa essere usato come un segno da cui si sia in grado d'inferire ciò ch'è per venire. Quando osserviamo intelligentemente, noi siamo, nel tempo stesso, in *apprensione* e in *apprendimento*. Siamo all'erta per qualcosa che ha da venire. Curiosità, ricerca, investigazione, sono egualmente dirette verso ciò ch'è per accadere e verso ciò ch'è accaduto. Un interesse intelligente per quest'ultimo è un interesse per aver prove, indicazioni, indizii, da cui si può inferire il primo. L'osservazione è diagnosi, e la diagnosi implica un interesse nell'anticipare e nel preparare. Essa rende preventivamente pronta un'attitudine a rispondere, per cui non ci lasceremo cogliere impreparati.

Quel che non esiste già, ma è solo anticipato e inferito, non può essere osservato. Esso non ha lo «*status*» di un fatto, di un dato, ma solo di una opinione, di un'idea. E le idee, quando non sono fantasie, tessute da una memoria emotiva, per crearsi una fuga e un rifugio, sono precisamente delle anticipazioni di qualcosa da venire, che nascono dallo scrutare i fatti di una situazione in via di sviluppo. Il fabbro osserva il ferro, il suo colore e la sua consistenza, per rendersi conto della condizione in cui

è per passare; il medico osserva il suo paziente per scoprire sintomi di mutamento in qualche direzione definita; lo scienziato fa attenzione al suo materiale di laboratorio per avere una chiave di quel che accadrà sotto certe condizioni. Il fatto stesso che l'osservazione non è un fine a sè, ma una ricerca di testimonianze e di segni, mostra che, insieme con le osservazioni, procedono l'inferenza, la previsione — in breve, un'idea, un pensiero o un concetto.

In una trattazione più tecnica sarebbe degno di nota vedere quanta luce getta questa corrispondenza logica tra l'osservazione dei fatti e l'anticipazione delle idee o dei significati su alcuni problemi e *puzzles* filosofici tradizionali, inclusi quello del soggetto e del predicato nel giudizio, dell'oggetto e del soggetto nella conoscenza, del reale e dell'ideale in genere. Ma presentemente, noi dobbiamo limitarci a segnalare che l'accennata corrispondenza ci conduce ad alcune conseguenze importanti sulla natura delle idee, delle opinioni, dei concetti, o di qualunque altro termine possiamo servirci per denotare delle funzioni specificatamente mentali. Appunto perchè sono indicazioni di qualcosa che può accadere, esse sono (come nel caso degl'ideali in genere) basi di una risposta a ciò ch'è in corso. L'uomo che scopre che la causa della difficoltà in cui si trova è un'automobile che gli precipita addosso, non sente più garantita la sua salvezza; egli può aver fatto la sua osservazione-previsione troppo tardi. Ma se questa viene a tempo, egli è in grado di far qualcosa che eviterà il disastro che lo minaccia. Perchè egli prevede un effetto imminente, può far qualcosa che condurrà a un orientamento della situazione per una via diversa. Ogni pensiero intelligente significa un incremento di libertà nell'azione — una emancipa-

zione dal caso e dalla fatalità. Il pensiero rappresenta il suggerimento di un modo di rispondere diverso da quello che avrebbe avuto luogo se l'osservazione intelligente non avesse prodotto un'interferenza verso il futuro.

Ora un metodo di azione, un modo di rispondere, inteso a produrre un certo risultato — cioè a porre in grado il fabbro di dare una certa forma al suo ferro arroventato, il medico di trattare il paziente in modo di facilitare la guarigione, lo sperimentatore scientifico di trarre una conclusione applicabile ad altri casi — va per natura a tentoni, con incertezza, finchè non trova conferma nei risultati. Il significato di questo fatto per la teoria della verità sarà discusso in seguito. Qui basta notare che le nozioni, le teorie, i sistemi, comunque siano elaborati e coerenti, debbono essere considerati come ipotesi e accettati come basi delle azioni che li confermano, non come fini a sè. Percepir questo fatto significa abolire dal mondo ogni rigido domma. Significa riconoscere che le concezioni, le teorie e i sistemi di pensiero sono sempre aperti a sviluppo con l'essere impiegati. Significa confermare la lezione, che noi dobbiamo star sempre in vedetta, per avvertire ciò che può indurci, sia a modificarli, sia a confermarli. Essi sono strumenti. E come per tutti gli strumenti, il loro valore risiede non in sè stessi, ma nella capacità di lavorare, che si manifesta attraverso le conseguenze del loro impiego.

Nondimeno, la ricerca è libera solo quando l'interesse che si pone nel pensare è così sviluppato che il pensare trae con sè qualcosa che ha valore per sè stessa, qualcosa che ha un proprio interesse estetico e morale. Appunto perchè il conoscere non è chiuso in sè e non ha il significato di un fine, ma

è uno strumento per ricostruire delle situazioni di fatto, c'è sempre rischio che esso possa essere subordinato al mantenimento di qualche fine preconcetto o pregiudizio. Allora la riflessione cessa di essere completa e decade. Con l'essere affidata a un risultato già predisposto, essa non è sincera. Una cosa è dire che ogni conoscere ha un fine al di là di sè stesso, un'altra cosa — e di natura contraria — dire che esso è legato preventivamente a un fine da raggiungere. È anche meno vero che la natura strumentale del pensiero significhi che esso esiste allo scopo di raggiungere alcuni vantaggi privati e unilaterali che ci stanno a cuore. Qualunque limitazione del fine significa limitazione dello stesso processo mentale. Significa che esso non raggiunge il suo completo sviluppo e movimento, ma è contratto, impedito, ostacolato. La sola situazione in cui il conoscere è pienamente stimolato è quella in cui il fine si svolge nel processo della ricerca e dell'accertamento.

Un'indagine disinteressata e imparziale è perciò lungi dal significare che il conoscere è chiuso in sè ed autonomo. Significa invece che non c'è un fine particolare posto anticipatamente, in modo da fermare l'attività dell'osservazione, dell'ideazione e dell'applicazione. La ricerca è emancipata. Essa è incoraggiata a svolgersi ad ogni fatto che abbia qualche importanza nel definire il problema o il bisogno, e a seguire ogni suggerimento che prometta un filo conduttore. Le barriere a una libera ricerca sono tante e così solide, che c'è da congratularsi con l'umanità che l'atto stesso dell'investigazione sia capace da solo di diventare una vocazione piacevole e assorbente, tale da attrarre dalla sua parte gl'istinti sportivi dell'uomo.

Nel grado stesso in cui il pensiero cessa di essere aggiogato a finalità fissate dal costume sociale, si sviluppa una divisione sociale del lavoro. L'investigazione è diventata per alcuni un'occupazione dominante della loro vita. Tuttavia, solo superficialmente questo conferma l'idea che la teoria e la conoscenza sono fini in sè stesse. Esse sono tali, relativamente parlando, solo per alcune persone. Ma queste persone rappresentano una divisione sociale del lavoro, e nella loro specializzazione si può aver fiducia solo quando esse sono senza impedimenti in rapporto con altre professioni sociali, che sono sensibili ad altri problemi e che trasmettono ad esse dei risultati utili a promuovere ulteriormente la loro attività. Quando questo mutuo rapporto di persone particolarmente impegnate nel condurre avanti l'impresa del conoscere è dimenticato e la classe s'isola, allora la ricerca perde stimolo e scopo. Essa degenera in una specializzazione sterile, in una specie di affaccendamento di persone che, da un punto di vista sociale, sono mentalmente assenti. I particolari si ammucchiano in nome della scienza, e si sviluppano astruse sistemazioni dialettiche. Allora il lavoro è «razionalizzato» sotto il nome pomposo di devozione alla verità per la verità. Ma quando si ritorna sulla via della vera scienza, queste cose sono spazzate via e dimenticate. Ci si accorge che esse sono state i trastulli di uomini vani e irresponsabili. La sola garenzia di una ricerca imparziale e disinteressata è la sensibilità sociale del ricercatore ai bisogni e ai problemi di coloro con cui è associato.

La teoria strumentalistica, com'è favorevole all'alta stima per la ricerca imparziale e disinteressata, così dà grande importanza, contrariamente

all'impressione di alcuni critici, all'apparato della deduzione. È una strana idea dire che, perchè uno esclude che il valore conoscitivo dei concetti, delle definizioni, delle generalizzazioni, delle classificazioni, e lo sviluppo delle implicazioni che ne dipendono, risieda in sè, costui perciò voglia togliere di mezzo la deduzione, o negarne la fecondità e la necessità. La teoria strumentalistica cerca soltanto di stabilire con una certa accuratezza dove si trovi il *valore* e di prevenire che venga cercato fuori posto. Essa dice che il conoscere s'inizia con osservazioni specifiche, che definiscono il problema, e finisce con osservazioni specifiche, che confermano un'ipotesi come soluzione di esso. Ma che l'idea o il significato, che le osservazioni iniziali suggeriscono e le finali confermano, richieda per sè esame accurato e prolungato sviluppo, la nostra teoria è l'ultima a negare. Dire che una locomotiva è uno strumento, che è qualcosa d'intermediario tra un bisogno sorto nell'esperienza e la soddisfazione di esso, non significa disprezzare il valore d'un'accurata ed elaborata costruzione della locomotiva, o il bisogno di strumenti e processi sussidiari, che son destinati a introdurre miglioramenti nella sua struttura. Si sarebbe piuttosto tentati a dire che, *perchè* la locomotiva è intermediaria nell'esperienza, non primaria nè finale, non son mai troppe le cure che si hanno per il suo sviluppo costruttivo.

Una scienza deduttiva come la matematica rappresenta il perfezionamento del metodo. Che un metodo, per coloro che se ne occupano, debba presentarsi come un fine distinto, è un fatto che non desta maggior sorpresa dell'altro, che il costruire arnesi debba essere un' impresa distinta. Raramente coloro che inventano e perfezionano uno strumento sono

gli stessi che lo usano. Certo, tra la strumentalità fisica e quella intellettuale v'è una notevole differenza. Lo sviluppo di quest'ultima va al di là di qualunque uso immediatamente visibile. L'interesse artistico nel migliorare il metodo per sè stesso è forte: così, gli utensili della civiltà possono essi medesimi diventare oggetti delle arti più belle. Ma dal punto di vista pratico, questa differenza mostra che, in materia di strumenti, il vantaggio è dalla parte di quello intellettuale. Appunto perchè esso non è formato con l'idea di una particolare applicazione, ed è uno strumento molto generalizzato, esso è il più flessibile nell'adattamento a usi imprevisti. Esso può essere usato nel trattar problemi che non erano dati precedentemente. La mente è preparata in anticipo ad ogni specie di occorrenze intellettuali, e quando il nuovo problema si presenta, non ha bisogno di aspettare che le si appronti uno speciale strumento.

In forma più definita, l'astrazione è indispensabile se una esperienza dev'essere applicabile ad altre. Ogni esperienza concreta nella sua totalità è unica: è sè stessa e non è ripetibile. Presa nella sua piena concretezza, essa non ci dà ammaestramenti, non diffonde luce. Ciò che si chiama astrazione significa che una certa fase di essa è prescelta per l'aiuto che fornisce nell'afferrare qualcos'altro. Per sè presa, è un mutilo frammento, un povero sostituto della totalità vivente da cui è astratta. Ma, considerata teleologicamente o praticamente, rappresenta la sola maniera in cui un'esperienza può essere resa di qualche valore per un'altra — in cui si può ottenere qualcosa che c'illumini. Ciò che vien chiamato astrattismo falso o vizioso significa che la *funzione* del frammento distaccato è dimenticata e negletta, in

modo che quel frammento è considerato soltanto per sè, come cosa d'ordine più elevato del particolare torbido e senza regola da cui fu avulso. Ma considerata funzionalmente, e non strutturalmente e staticamente, l'astrazione significa che qualche cosa è stata liberata da un'esperienza per esser trasferita a un'altra. L'astrazione è liberazione. Più teoretica e astratta è un'astrazione, o più lontana è da qualunque cosa sperimentata nella sua concretezza, meglio è adatta a trattare con una qualunque dell'indefinita varietà di cose che in seguito possono presentarsi. La matematica e la fisica dell'antichità erano molto più vicine all'esperienza grossolanamente concreta che non siano nell'età moderna. Per questa stessa ragione, esse erano più impotenti a dare qualunque sussidio per penetrare mentalmente e dominare praticamente i fatti concreti, a misura che si presentano in forme nuove e inaspettate.

L'astrazione e la generalizzazione sono state sempre riconosciute come strettamente affini. Si può dire che esse siano l'aspetto negativo e positivo della stessa funzione. L'astrazione libera un certo fattore perchè possa essere usato. La generalizzazione rappresenta l'uso. Essa trasferisce ed estende. In certo senso, essa è sempre un salto nel buio, un'avventura. Non vi può essere una preventiva certezza che ciò ch'è estratto da un caso concreto possa essere esteso fruttuosamente a un altro caso individuale. In quanto gli altri casi sono individuali e concreti, essi debbono essere dissimili. La linea del volo è distaccata dall'uccello concreto. Questa astrazione è poi estesa al pipistrello, e uno si aspetta, in vista dell'applicazione della qualità, che abbia alcuni degli altri caratteri dell'uccello. Questo esempio banale indica l'essenza della generalizzazione,

ed illustra anche il rischio di tale procedimento. Esso trasferisce, estende, applica un risultato d'una esperienza precedente, per raccogliere e interpretare un'esperienza nuova. I processi deduttivi definiscono, delimitano, purificano e pongono in ordine le concezioni per mezzo delle quali si svolge questa operazione fruttuosa e direttiva, ma non possono, per quanto perfetti, garentirne l'esito.

Il valore prammatico dell'organizzazione è così patente nella vita contemporanea che non è il caso di soffermarsi sul significato strumentale della classificazione e della sistemazione. Quando fu negato che l'esistenza di specie qualitative e stabili fosse l'oggetto supremo della conoscenza, la classificazione fu spesso considerata, specialmente dalla scuola empirica, come una mera espressione verbale, determinata dalla convenienza, per la memoria e il discorso, di aver delle parole che compendiano un certo numero di particolari. Si suppose che le classi esistessero solo nel discorso. Più tardi, le idee furono riconosciute come una specie di *tertium quid* tra le cose e le parole. Così si attribuì alle classi un'esistenza nella mente, come cose puramente mentali. Qui venne esemplato l'atteggiamento critico dell'empirismo. Assegnare un'oggettività alle classi era incoraggiare una credenza nelle specie eterne e nelle essenze occulte e rafforzare le armi di una scienza decadente e nociva — un punto di vista bene illustrato dal Locke. Le idee generali sono utili per economizzare lo sforzo, metterci in grado di condensare esperienze particolari in gruppi più semplici e più facilmente trasferibili, e agevolarci l'identificazione di osservazioni nuove.

Fin qui il nominalismo e il concettualismo — secondo i quali le specie esistono solo nei nomi o nelle

idee — erano sulla via buona. Essi accentuavano il carattere teleologico dei sistemi e delle classificazioni, facendone dei mezzi di economia e di efficienza in servizio di fini da conseguire. Ma questa verità era pervertita in una falsa idea, perchè l'aspetto attivo e agente dell'esperienza era negato o ignorato. Le cose concrete hanno dei modi di agire, tanti modi, quanti punti di interazione hanno con altre cose. Una cosa è insensibile, non reattiva, inerte, in presenza di alcune cose; è pronta, sveglia, aggressiva in presenza di altre; in un terzo caso è ricettiva e docile. Ora, diversi modi di comportarsi, malgrado la loro diversità infinita, possono essere classificati insieme, in vista di una comune relazione a un fine. Nessuna persona ragionevole cerca di far qualunque cosa. Essa ha alcuni interessi principali e fini direttivi, con cui rende coerente ed efficace il proprio comportamento. Avere uno scopo è limitare, scegliere, concentrare, raggruppare. Così è offerta una base per scegliere e organizzar le cose secondo i modi con cui la loro azione è in rapporto col proseguimento della ricerca. Gli alberi di ciliege saranno diversamente raggruppati da falegnami, orticultori, artisti, scienziati e ragazzi che si trastullano. All'adempimento di fini diversi, hanno importanza differenti modi di agire e di reagire da parte degli alberi. Ogni classificazione può essere egualmente sana, quando si ha in mente la differenza dei fini.

Nondimeno, c'è un criterio oggettivamente genuino della bontà di particolari classificazioni. Una classificazione aiuta l'ebanista nel raggiungere il suo fine, un'altra lo ostacola. Una agevola il botanico nel proseguire il suo lavoro di ricerca, e un'altra gli fa perder tempo e lo confonde. La teoria teleologica

della classificazione, pertanto, non ci conduce alla idea che le classi sono puramente verbali o puramente mentali. L'organizzazione, in qualunque arte, compresa quella della ricerca, non è più nominale o mentale di quel che sia in un deposito di merci o in un sistema ferroviario. L'esigenza dell'esecuzione fornisce criterii oggettivi. Le cose debbono essere distribuite e disposte in modo che il loro aggruppamento promuova una riuscita azione teleologica. Convenienza, economia ed efficienza sono le basi della classificazione, ma queste cose non sono ristrette agli usi del discorso con altri o con l'intima coscienza; esse concernono l'azione oggettiva, e debbono esercitare un'azione nel mondo.

Allo stesso tempo, una classificazione non è una mera trascrizione o un duplicato di una certa disposizione già fissata e preesistente in natura. È piuttosto un repertorio di armi per attaccare il futuro e l'ignoto. Allo scopo della riuscita, i particolari della conoscenza passata debbono essere ridotti da meri fatti a espressioni significanti, quanto più poche, semplici ed estensive, tanto meglio. Essi debbono essere estesi abbastanza nella loro portata per preparare la ricerca a far fronte a qualunque fenomeno, comunque inaspettato. Essi debbono essere disposti in modo da non accavallarsi, perchè altrimenti, applicati a nuovi casi, produrrebbero interferenze e confusione. Affinchè possa esservi facilità ed economia di movimento nel trattare l'immensa varietà dei casi che si presentano, noi dobbiamo essere in grado di muovere prontamente e con decisione da uno strumento di attacco a un altro. In altre parole, le nostre varie classi e specie debbono essere esse stesse classificate in serie graduate, dalle più estese alle più particolari. Non soltanto debbono

esservi delle strade, ma le strade debbono essere tracciate in modo che sia reso facile il passaggio dall'una all'altra. La classificazione trasforma un groviglio di viottoli dell'esperienza in un bene ordinato sistema di vie, che promuovono lo spostamento e la comunicazione nella ricerca. Appena gli uomini cominciano a fare previsioni per il futuro e a prepararsi anticipatamente ad affrontarlo con efficacia e successo, i processi deduttivi e i loro effetti guadagnano importanza. In ogni impresa pratica vi sono dei beni da produrre, e tutto ciò che elimina sciupio di materiale e che promuove economia ed efficienza produttiva è prezioso.

Poco spazio resta per dare un cenno della natura della verità, com'è concepita dalla logica sperimentale e funzionale. C'è poco da dolersene, perchè tale nozione non è che un corollario tratto dalla natura del pensare e delle idee. Se si è inteso ciò che s'è detto a quest'ultimo proposito, la concezione della verità segue da sè. Se non si è inteso, ogni tentativo di formulare la teoria della verità è destinato a produrre confusione, e la teoria stessa a sembrare contraria e assurda. Se le idee, i pensieri, le teorie, i sistemi, sono strumenti, in servigio di una riorganizzazione attiva di un ambiente dato, di una rimozione di perturbamenti e perplessità particolari, allora il criterio della loro validità e del loro valore sta nell'adempimento di quest'opera. Se essi riescono nel loro compito, sono attendibili, sani, validi, buoni, veri. Se falliscono nel chiarire la confusione e nell'eliminare i difetti, se accrescono la confusione, l'incertezza e il male, quando son messi in opera, allora sono falsi. Conferma, corroborazione, verificazione, stanno nelle opere, nelle conseguenze. È bene ciò che fa bene. «Dai loro frutti noi li cono-

sceremo ». Ciò che ci guida veramente è vero — una dimostrata attitudine a una tale guida è precisamente ciò che s'intende per verità. L'avverbio « veramente » è più fondamentale, tanto dell'aggettivo « vero », quanto del nome « verità ». Un avverbio esprime una via, una maniera di agire. Ora un'idea o una concezione è un'esigenza, o un'ingiunzione, o un piano, perchè si agisca in una certa via, che è la via di giungere a chiarificare una situazione specifica. Quando l'esigenza o l'ingiunzione o il piano è condotto in atto, *ci guida veramente o falsamente*; ci conduce al nostro fine o lungi da esso. La sua funzione attiva e dinamica è la cosa più importante, e nella qualità dell'azione che ne vien suscitata sta tutta la sua verità e falsità. L'ipotesi che lavora è *vera*; e la *verità* è un nome astratto applicato alla collezione dei casi, presenti, previsti e desiderati, che ricevono conferma nelle loro opere e nelle loro conseguenze.

Il valore di questa concezione della verità è così dipendente dalla correttezza della dottrina del pensiero già formulata, che è più utile considerare perchè essa incontri ostacoli, che non darne un'estesa esposizione. La ragione per cui essa è stata giudicata tanto biasimevole sta in parte, senza dubbio, nella sua novità e nelle manchevolezze della sua formulazione. Troppo spesso, per esempio, quando s'è considerato la verità come « soddisfacimento », si è pensato a un mero soddisfacimento emotivo, a un benessere privato, a un incontro di bisogni puramente personali. Ma il soddisfacimento di cui si parla significa soddisfacimento dei bisogni e delle condizioni del problema da cui scaturiscono l'idea, lo scopo e il metodo. Esso include condizioni pubbliche e oggettive, e non va manipolata dal capriccio

o dall'idiosincrasia personale. Ancora, quando la verità è definita come utilità, s'intende spesso una utilità per qualche fine puramente personale, qualche vantaggio che è a cuore di qualche individuo. La concezione che fa della verità un mero strumento di privata ambizione è così ripugnante, che è da meravigliarsi che i critici abbiano attribuito tale idea ad uomini sani di mente. A titolo di fatto, la verità come utilità significa servigio nell'offrire proprio quel contributo alla riorganizzazione dell'esperienza che l'idea o la teoria pretende di esser capace di dare. L'utilità di una strada non è misurata dal grado in cui essa serve allo scopo di un assassino di strada. Essa è misurata dal grado in cui funziona come strada, come mezzo di facile ed efficace trasporto pubblico e comunicazione. Lo stesso si può dire dell'utilità di una idea o di un'ipotesi come misura della sua verità.

Lasciando da parte questi fraintendimenti alquanto superficiali, noi troviamo, io credo, l'ostacolo principale all'accoglimento di questo concetto della verità in un residuo della tradizione classica, che s'è profondamente radicato nelle menti umane. Nel grado stesso in cui l'esistenza è divisa in due regni, un regno più alto dell'esistenza perfetta e uno più basso della realtà apparente, fenomenica, deficiente, la verità e la falsità sono pensate come proprietà fisse, statiche, bell'e fatte, delle cose in sè stesse. La suprema realtà è il vero essere, la realtà imperfetta e inferiore è il falso essere. Quest'ultima ha pretese verso una realtà che non può incorporare. Essa è decettiva, fraudolente, essenzialmente immeritevole di fiducia e di credenza. Le credenze sono false non perchè ci sviano; esse non sono modi erronei di pensare. Esse sono false perchè danno credito e

aderiscono a false esistenze o sussistenze. Altre nozioni sono vere perchè concernono un vero essere, la piena e suprema realtà. Una tale idea è proprio dentro nella testa di chiunque abbia ricevuto, anche per via indiretta, le tradizioni antiche e medievali. A questo punto di vista si oppone la concezione prammatistica della verità, e l'impossibilità di una conciliazione o di un compromesso è, a mio avviso, la causa per cui la nuova teoria è urtante.

Questo contrasto, non meno dell'inconsapevole resistenza al suo accoglimento, costituisce tuttavia l'importanza della nuova teoria. La concezione precedente si adoperava, in pratica, per identificare la verità col domma autoritario. Una società che stima principalmente l'ordine, che trova penoso lo sviluppo e perturbatore il mutamento, cerca fatalmente un corpo fisso di verità superiori a cui può affidarsi. Essa guarda indietro, verso qualcosa di già esistente, come fonte e sanzione della verità. Essa cade indietro, su ciò ch'è antecedente, originario, *a priori*, per rendersi più sicura. Il pensiero di guardare avanti, verso l'eventuale, verso ciò che seguirà, crea disagio e paura. Esso turba il senso di riposo che è congiunto con le idee di verità fisse, già in essere. Esso c'impone un pesante carico di responsabilità, nel ricercare, nell'osservare senza tregua, nel formulare scrupolosamente nuove ipotesi e nell'accertarle in modo esauriente. In tema di fisica, gli uomini si sono avvezzati a poco a poco a identificare il vero col verificato. Ma ancora essi esitano a riconoscere ciò che questa identificazione porta con sè e a derivarne la definizione della verità. Infatti, mentre si ammette verbalmente come un luogo comune che le definizioni debbono scaturire da casi concreti e specifici, piuttosto che essere inventate nel vuoto e

imposte ai particolari, c'è sempre una strana svogliatezza ad agire secondo tale massima nel definire la verità. Generalizzare il riconoscimento che il vero significa il verificato e niente altro, significa imporre agli uomini la responsabilità di abbandonare i loro dommi politici e morali e di assoggettare alla prova delle conseguenze i loro pregiudizi più cari. Tale mutamento implica un grande spostamento nella base dell'autorità e nei metodi dell'azione sociale. Nei capitoli seguenti saranno toccati alcuni di questi aspetti, per mostrare come in essi comincia a fruttificare la nuova logica.

VII

Ricostruzione nelle concezioni morali.

Il contraccolpo del mutamento nei metodi del pensiero scientifico sulle idee morali è, in generale, facile a intendersi. I beni, i fini si moltiplicano. Le norme vengono astratte in principii e i principii si modificano in metodi d'intendimento. La dottrina etica s'iniziò presso i Greci come un tentativo di cercare una regola per la condotta della vita, avente una base e uno scopo razionale, invece di essere derivata dal costume. Ma la ragione, come sostituto del costume, era tenuta a fornire oggetti e leggi altrettanto stabili quanto erano stati quelli del costume. La dottrina etica è stata fin d'allora ipnotizzata singolarmente dall'idea che è affar suo scoprire un fine o un bene ultimo o una legge definitiva e suprema. Questo è l'elemento comune tra le differenti teorie. Alcuni hanno considerato che il fine è la lealtà o l'obbedienza a un potere o a un'autorità più alta; ed essi hanno ritrovato in vario modo questo principio in un volere divino, nel volere di governanti mondani, nella conservazione d'istituti in cui s'incorporano finalità superiori e nella coscienza razionale del dovere. Ma essi si sono discostati l'uno

dall'altro, per il fatto stesso che c'era un punto in cui tutti consentivano: una fonte unica e suprema della legge. Altri hanno affermato che è impossibile definire la moralità in rapporto a un potere legislatore e che bisogna riporla nella bontà stessa dei fini. Ed alcuni hanno cercato il bene nell'auto-realizzazione, altri nella santità, altri nella felicità, altri nel più grande aggregato possibile di piaceri. Ed anche queste scuole hanno convenuto nell'assumere che c'è un unico bene, fisso e supremo. Esse hanno potuto disputar tra loro a causa della loro comune premessa.

Sorge ora la quistione se il modo per uscire dalla confusione e dal conflitto non sia di andare alla radice della cosa ponendo in discussione questo comune elemento. La credenza in qualcosa di unico, finale e supremo (che sia concepito come bene o come legge autoritaria) non è forse un prodotto intellettuale di quell'organizzazione feudale che sta scomparendo storicamente e di quella credenza in un cosmo connesso e ordinato, dove il riposo val più del movimento, che è scomparsa dalla scienza naturale? Si è detto ripetutamente che il limite presente della ricostruzione intellettuale sta nella mancata applicazione di essa alle discipline morali e sociali. Questa ulteriore applicazione non esige forse che noi moviamo verso la credenza in una pluralità di beni e fini mutevoli, mobili, individualizzati, e verso la credenza che i principii, i criterii, le leggi, sono strumenti intellettuali per analizzare le situazioni individue o uniche?

La piatta affermazione che ogni situazione morale sia una situazione unica, avente il suo bene insostituibile, può sembrare non solamente piatta, ma assurda. Infatti la tradizione stabilita insegna

che è precisamente l'irregolarità dei casi speciali che rende necessaria la guida della condotta per mezzo degli universali e che l'essenza della disposizione virtuosa è nella volenterosità a subordinare ogni caso particolare al giudizio secondo un principio fisso. Seguirebbe allora che la sottomissione di una finalità e legge generica a una determinazione dettata da una situazione concreta, dovrebbe implicare completa confusione e sfrenata licenziosità. Ma seguiamo, tuttavia, la norma prammatica, e, per scoprire il significato dell'idea, chiediamo quali ne sono le conseguenze. Allora con sorpresa ci accorgiamo che il significato primario dell'unico e moralmente supremo carattere della situazione concreta è di trasferire il peso e l'onere della moralità sull'intelligenza. La responsabilità non è distrutta, ma soltanto localizzata. Una situazione morale è quella in cui il giudizio e la scelta sono richiesti prima che l'azione si manifesti. Il significato pratico della situazione — cioè l'azione richiesta per soddisfarla — non è evidente per sè stesso, ma dev'essere ricercato. Vi sono conflitti di desideri e alternative di beni apparenti. Quel che si richiede è di trovare la giusta via d'agire, il bene che fa al caso. Perciò si esige una ricerca: un'osservazione degli elementi costitutivi della situazione, un'analisi di essi, una chiarificazione di ciò che è oscuro, la notazione dei tratti più vividi e persistenti, la deduzione delle conseguenze risultanti dai vari modi di azione che si presentano, la valutazione della decisione raggiunta come ipotetica e provvisoria, finchè le conseguenze anticipate o supposte che ne suggeriscono l'adozione non quadrano con le conseguenze attuali. Questa ricerca è intelligenza. I nostri insuccessi morali risalgono a qualche debolezza di disposizione, a

qualche assenza di simpatia, a qualche inclinazione unilaterale che ci fa formulare in modo incurante o perverso il giudizio sul caso concreto. Ampia simpatia, acuta sensibilità, contegno imperturbabile di fronte a ciò ch'è sgradevole, equilibrio d'interessi che ci pone in grado di compiere intelligentemente il lavoro dell'analisi e della deliberazione — sono i tratti specificamente morali, le virtù o eccellenze morali.

È degno di esser notato ancora una volta che la quistione è qui la stessa che abbiamo già trattata nel caso della ricerca fisica. Anche là è sembrato per molto tempo che una certezza razionale e una dimostrazione potessero essere raggiunte solo movendo da concetti universali e sussumendo i casi particolari sotto di essi. Gli uomini che diedero inizio ai metodi di ricerca che ora sono dovunque adottati, furono ai loro giorni denunciati (e sinceramente) come sovvertitori della verità e nemici della scienza. Se essi hanno vinto alla fine, è perchè — come s'è già notato — il metodo degli universali confermava pregiudizi e sanzionava idee che avevano acquistato credito indipendentemente dal suo valore euristico; mentre il metodo che faceva risiedere il punto iniziale e il punto finale della ricerca nel caso individuale, stimolava una diligente inchiesta dei fatti e un esame dei principii. Alla fine, la perdita delle verità eterne fu più che compensata dall'acquisto dei fatti quotidiani, la perdita del sistema di definizioni superiori e fisse dalla sistemazione progressiva delle ipotesi e delle leggi usate nella classificazione dei fatti. In fin dei conti allora, noi non facciamo che reclamare l'adozione, in etica, della logica che s'è dimostrata capace di conferire certezza, rigore e fecondità ai giudizi sui fenomeni

fisici. E la ragione è la stessa. L'antico metodo, malgrado il suo culto nominale ed estetico per la ragione, scoraggiava la ragione, perchè impediva l'opera di una ricerca scrupolosa e incessante.

Più precisamente, col trasferire il centro della vita morale dal compito di seguir norme e mete fisse a quello di scoprire i mali che han bisogno di rimedi in casi particolari e di formare piani e metodi appropriati ad essi, si eliminano le cause che hanno resa la teoria morale un oggetto di controversie, e l'hanno nel tempo stesso tenuta lontana da un provvido contatto con le esigenze della pratica. La teoria dei fini immobili inevitabilmente conduce il pensiero in una palude di dispute che non possono essere risolte. Se c'è un *summum bonum*, un fine supremo, qual è mai? Considerare questo problema significa collocarci nel mezzo delle controversie che sono altrettanto acute oggi quanto erano duemila anni fa. Supponete che prendiamo una via apparentemente più empirica e diciamo che, mentre non c'è un sol fine, non ve ne sono d'altra parte tanti quante sono le situazioni specifiche le quali richiedono un miglioramento; ma che v'è un numero di beni naturali come la salute, la ricchezza, l'onore o il buon nome, l'amicizia, l'apprezzamento estetico, il sapere, e di beni morali, come la giustizia, la temperanza, la benevolenza, ecc. Che cosa o chi può decidere qual'è la via giusta, quando questi fini sono in conflitto l'uno con l'altro, come sono certamente? Ricorreremo al metodo che una volta screditò tutta la materia dell'etica: alla casistica? O ricorreremo a quello che Bentham ben chiamò il metodo dell'*ipse dixit*: cioè l'arbitraria preferenza di questa o quella persona per questo o per quel fine? O saremo costretti a comporli

insieme in un ordine di gradi, dal bene più alto fino al meno prezioso? Noi ci troviamo nuovamente in mezzo a dispute non placate, senza indicazione di una via di uscita.

Nel frattempo, le speciali perplessità morali in cui è richiesto l'aiuto dell'intelligenza, non ricevono nessuna luce. Noi non possiamo cercare o conseguire la salute, la ricchezza, il sapere, la giustizia, o la gentilezza in generale. L'azione è sempre specifica, concreta, individualizzata, unica. E, conseguentemente, i giudizi sugli atti da compiere debbono essere allo stesso modo specifici. Dire che un uomo cerca salute o giustizia significa soltanto dire che egli cerca di vivere sanamente o giustamente. Queste cose, come la verità, hanno carattere di avverbii. Esse sono modificatrici dell'azione in casi speciali. Come si possa vivere sanamente o giustamente, è cosa che differisce da una persona all'altra. Essa varia con la sua esperienza passata, con le sue occasioni, con le sue debolezze e abilità naturali e acquisite. Non l'uomo in generale, ma un uomo particolare, che soffre di qualche incapacità, aspira a vivere sanamente, e per conseguenza la salute non può significare per lui esattamente quello che significa per un altro mortale. Vivere sanamente non è qualcosa da raggiungere per sè stessa, a parte da altri modi di vivere. Un uomo ha bisogno di esser sano *nella* sua vita e non fuori di essa, e che mai significa la vita fuorchè il complesso delle sue tendenze ed attività? Un uomo che aspira alla salute come a un fine distinto diviene un infermo, o un fanatico, o un meccanico esecutore di esercizi, o un atleta così unilaterale, che le sue cure per lo sviluppo fisico danneggiano il suo spirito. Quando lo sforzo per realizzare un così detto fine non contempera e in-

forma tutte le altre attività, la vita si frantuma e si sminuzza. Alcuni atti e alcuni tempi sono votati al conseguimento della salute, altri a coltivar la religione, altri a cercare il sapere, ad essere un buon cittadino, un amante delle belle arti, e così via. Questo è il solo modo logico di sfuggire alla subordinazione di tutte le aspirazioni all'adempimento di una sola, cioè al fanatismo. Tutto ciò è oggi fuori moda, ma chi può dire quanta parte della distrazione e dissipazione nella vita, e quanta della sua rigidezza ed angustia son la conseguenza dell'incapacità dell'uomo a rendersi conto che ogni situazione ha il suo unico fine e che l'intera personalità dev'esservi impegnata? Certamente, ripetiamo, quello di cui l'uomo ha bisogno è di vivere sanamente, e siffatto risultato domina talmente tutte le attività della sua vita che non può essere isolato come un bene separato e indipendente.

Nondimeno, le idee generali della salute, del malessere, della giustizia, della cultura artistica, sono di grande importanza; ma non perchè questo o quel caso possa esser posto, senza che lasci residui, sotto un unico capo e i suoi tratti specifici possano esser definitivamente fissati, ma perchè la generalizzazione scientifica fornisce l'uomo, come medico, artista e cittadino, di quistioni da formulare, di investigazioni da compiere e lo pone in grado d'intendere il senso di quel ch'egli vede. Nel grado stesso in cui un medico è artista, egli usa nella sua opera la sua scienza, estesa ed accurata quanto si voglia, per provvedersi di strumenti di ricerca nel caso individuale, e di metodi per anticipare il modo di studiarlo. Nel grado stesso in cui, per quanto grande sia il suo sapere, egli subordina il caso individuale a qualche classificazione di malattie e a qualche

norma generica di cura, egli cade al livello della *routine* meccanica. La sua intelligenza e la sua azione divengono rigide, dommatiche, invece di esser libere e flessibili.

I beni e i fini *morali* esistono solo quando qualche cosa dev'esser compiuta. E il fatto che qualche cosa dev'esser compiuta, prova che vi sono deficienze e mali nella situazione esistente. Questo male è precisamente il male specifico che c'è. Esso non è mai un esatto duplicato di qualche altra cosa. Per conseguenza il bene della situazione dev'essere scoperto, rappresentato e conseguito sulla base della concreta deficienza e perturbazione da rimuovere. Esso non può intelligentemente essere inserito nella situazione dal di fuori. Certo, è compito della saggezza paragonare differenti casi, riunire insieme i mali di cui soffre l'umanità e generalizzare in classi i beni corrispondenti. La salute, la ricchezza, l'ingegnosità, la temperanza, l'amabilità, la cortesia, il sapere, la capacità estetica, l'iniziativa, il coraggio, la pazienza, lo spirito d'intrapresa, la sincerità e una moltitudine di altri fini generalizzati sono riconosciuti come beni. Ma il *valore* di questa sistemazione è intellettuale o analitico. Le classificazioni suggeriscono alcuni possibili caratteri da aver presenti nello studiare un caso particolare; esse suggeriscono metodi di azione da ricercare nel rimuovere le presunte cause del male. Esse sono strumenti d'ispezione; il loro valore sta nel promuovere una risposta individualizzata alla situazione individuale.

La morale non è un catalogo di atti nè un complesso di regole da applicare come le prescrizioni del droghiere o le ricette del libro di cucina. Ciò che si richiede in morale son metodi specifici di ricerca e d'invenzione: di ricerca, per localizzare dif-

ficoltà e mali; d'invenzione, per formar piani da usare come ipotesi di lavoro nel trattar con essi. È il significato prammatico della logica delle situazioni individualizzate, avente ognuna il suo bene e il suo principio insostituibili, è di spostare il centro della teoria dalla preoccupazione dei concetti generali al problema di sviluppare efficaci metodi di ricerca.

Due conseguenze etiche di grande importanza sono da notare. La credenza nei valori fissi ha dato origine a una divisione di fini in intrinseci e strumentali, gli uni validi in sè, e gli altri solo come mezzi in servizio di beni intrinseci. Anzi, spesso si pensa che l'inizio della saggezza, della discriminazione morale, consista proprio nel fare questa distinzione. Da un punto di vista dialettico, la distinzione è interessante e sembra inoffensiva. Ma, portata nella pratica, ha un significato tragico. Storicamente, essa è stata la fonte e la giustificazione di una dura e rigida differenza tra i beni ideali da una parte e i beni materiali dall'altra. Oggi, coloro che vorrebbero essere liberali concepiscono i beni intrinseci come di natura estetica piuttosto che esclusivamente religiosa o intellettualmente contemplativa. Ma l'effetto è lo stesso. I così detti beni intrinseci, siano religiosi o estetici, sono divorziati dagl'interessi della vita quotidiana, che, a causa della loro pressione continua, formano la preoccupazione della grande massa. Aristotele usava questa distinzione per dichiarare che gli schiavi e la classe operaia, benchè necessari per lo stato, per la cosa pubblica, non sono parti costitutive di esso. Ciò ch'è considerato come meramente strumentale deve confinare col lavoro delle bestie da soma e non può esigere attenzione e rispetto intellettuale, artistico o morale. Qualunque cosa di-

viene priva di valore non appena è pensata come mancante di valore intrinseco. Così gli uomini che hanno interessi « ideali » hanno per la maggior parte trovato la via di trascurarli e sfuggirli. La pressione e l'urgenza dei beni di basso ordine sono state velate da un certo pudore convenzionale. Oppure, sono state relegate presso una più vile classe di mortali, perchè i pochi possano essere liberi di volgersi a quei beni che sono tali realmente o intrinsecamente. Questa relegazione, in nome dei fini più alti, ha lasciato in balìa della comune umanità, e specialmente della gente « pratica » ed energetica, le attività più basse.

Non si può valutare al giusto quanta parte dell'odioso materialismo e della brutalità della nostra vita economica sia dovuta al fatto che i fini economici sono stati considerati come meramente strumentali. Quando essi sono considerati come intrinseci e finali nella loro sfera, al pari di qualunque altro, si vedrà che sono capaci di idealizzazione e che, se la vita dev'esser degna di esser vissuta, essi debbono acquistare valore ideale e intrinseco. Fini religiosi, estetici, ed altri fini ideali sono ora sottili e magari, o oziosi e di mero lusso, a causa della loro separazione dai fini strumentali od economici. Solo in connessione con questi ultimi, essi possono essere intessuti nel contesto della vita quotidiana e resi sostanziali e capaci di permearla. La vanità e l'irresponsabilità di valori che sono meramente finali e non già mezzi a loro volta per arricchire le altre attività della vita, dovrebbero essere ovvie. Ma ora la dottrina dei fini « più elevati » dà aiuto, incoraggiamento ed appoggio a ogni studioso, specialista, esteta, religioso, socialmente isolato e socialmente irresponsabile. Essa protegge la vanità e

l'irresponsabilità della loro professione dall'osservazione altrui e dalla propria. La deficienza morale della professione è trasformata in una causa d'ammirazione e di compiacimento.

L'altro mutamento generico sta nel toglier di mezzo una volta per tutte la distinzione tra i beni morali, come la virtù, e i beni naturali come la salute, la sicurezza economica, l'arte, la scienza e simili. La dottrina di cui parliamo non è la sola che ha deplorata questa rigida distinzione e che si è sforzata di abolirla. Alcune scuole sono giunte anch'esse allo stesso punto, in tema di eccellenza morale, di qualità di carattere e di valore, sol perchè esse promuovono i beni naturali. Ma la logica sperimentale, applicata alla moralità, dà la qualifica di buona ad ogni qualità in quanto essa contribuisce al miglioramento dei mali esistenti. E così facendo rafforza il significato morale della scienza naturale.

A condurre fino a fondo la critica delle presenti deficienze sociali non si può non riconoscere che il nodo della difficoltà stia nella separazione della scienza naturale da quella morale. Quando la fisica, la chimica, la biologia, la medicina contribuiscono alla scoperta di concreti mali dell'umanità e allo sviluppo di piani per sanarli e per sollevare la condizione umana, esse diventano morali, diventano parti dell'apparato della scienza morale. Quest'ultima allora perde il suo particolare sentore didattico e pedantesco e il suo tono ultra-moralistico e predicatorio. Essa perde il suo carattere asciutto e stridente e in pari tempo la sua nebulosità. Viceversa guadagna in influenza ed efficacia. Ma il guadagno non si limita alla sola scienza morale. Anche la scienza naturale cessa di essere staccata dall'umanità e diviene essa stessa umanitaria; diviene qual-

cosa che non va coltivata in un modo tecnico e specializzato per raggiungere una presunta verità in sè, ma con la coscienza della sua portata sociale, e della necessità del suo compito. Essa è tecnica solo nel senso che fornisce la tecnica dell'attività sociale e morale.

Quando la consapevolezza della scienza sarà totalmente permeata dalla coscienza del valore umano, il più grande dualismo che ora opprime l'umanità — la divisione tra ciò che è materiale, meccanico, scientifico da una parte, e ciò che è morale e ideale dall'altra — sarà annullata. Le forze umane che ora ondeggiano a causa di questa divisione saranno unificate e rafforzate. Finchè i fini non saranno intesi come individualizzati in conformità di esigenze e di occasioni specifiche, la mente si pascerà di astrazioni e mancherà uno stimolo adeguato all'impiego morale e sociale della scienza della natura e dei dati della storia. Ma quando l'attenzione sarà concentrata sui casi concreti nella loro peculiarità, allora s'imporrà l'esigenza di ricorrere agli schemi intellettuali che servono a chiarificare i casi particolari. Nel tempo stesso che la morale si accentra nell'intelligenza, le cose intellettuali si moralizzano. Il conflitto vessatorio e distruttivo tra naturalismo e umanismo vien così a cessare.

Queste considerazioni generali possono essere amplificate. Primo: la ricerca, la scoperta prendono in etica lo stesso posto che son venute ad occupare nelle scienze della natura. La convalida, la dimostrazione, diventano sperimentali, un affare di conseguenze. La ragione, un termine sempre onorifico in etica, diviene attualizzata nei metodi coi quali i bisogni e le condizioni, gli ostacoli e le risorse delle situazioni sono analizzati in particolare, e intelligenti

piani di miglioramento sono elaborati. Le generalità remote e astratte aiutano a saltare alle conclusioni e sono «anticipazioni della natura». Da tal punto di vista le cattive conseguenze sono deplorate come risultanti da naturale malvagità o da fato avverso. Ma il trasferire la quistione all'analisi di una situazione specifica rende obbligatoria la ricerca e imperativa l'osservazione vigile delle conseguenze. Su nessuna decisione passata e su nessun antico principio si può far totale assegnamento per giustificare un certo corso di azione. Tutta la pena che possiamo darci nel formare un fine in un caso determinato non ha importanza decisiva; ma bisogna notare accuratamente le conseguenze dell'adozione di esso e tenerlo soltanto come un'ipotesi di lavoro, finchè il risultato ne conferma la giustezza. Gli errori non son più accidenti inevitabili da deplorare o peccati morali da espiare e perdonare. Essi sono lezioni sui metodi erronei di usar l'intelligenza e istruzioni per un migliore impiego nel futuro. Sono indicazioni del bisogno di una revisione, di uno sviluppo, di un riadattamento. I fini si svolgono, le norme del giudizio vengono migliorate. L'uomo è obbligato nella stessa precisa misura a sviluppare le sue più progredite norme e le sue idealità e ad usare coscienziosamente quelle che già possiede. La vita morale è protetta dal cadere nel formalismo e nella ripetizione rigida. Essa è resa flessibile, vitale, progressiva.

In secondo luogo, ogni caso in cui l'azione morale è richiesta diviene d'importanza e urgenza eguale ad ogni altro. Se il bisogno e le deficienze di una situazione specifica indicano, come fine e come bene, un miglioramento della salute, allora per quella situazione, la salute è il bene ultimo e su-

premo. Non è un mezzo in servizio di qualcos'altro; ma è un valore intrinseco e finale. Lo stesso è vero del miglioramento della condizione economica, del crearsi una vita, dell'occuparsi di affari e di esigenze peculiari — di tutte le cose che, dal punto di vista dei fini stabili, sono state considerate di valore secondario e strumentale, quindi volgari e irrilevanti. Qualunque cosa che in una data situazione è un fine e un bene è di egual valore, grado e dignità rispetto al bene di un'altra situazione, e merita perciò la stessa attenzione intelligente.

Noi notiamo in terzo luogo l'efficacia che l'esposta dottrina ha nel distruggere le radici del fariseismo. Noi siamo così abituati a considerar questo ultimo come una deliberata ipocrisia che ne trascuriamo le premesse intellettuali. La concezione che considera il fine dell'azione nell'àmbito delle circostanze della situazione attuale non può avere la stessa misura di giudizio per tutti i casi. Quando un fattore della situazione è una persona di mente educata e di larghe risorse, ci si aspetterà da essa più che da una persona di mente ottusa e d'esperienza non affinata. L'assurdità di applicare a popoli selvaggi la stessa misura di giudizio morale che si usa per i popoli civili sarà manifesta. Nessun individuo o gruppo sarà giudicato dal modo come ha realizzato o ha mancato una meta fissa, ma dalla direzione lungo la quale si muove. Uomo cattivo è colui che, per quanto sia stato buono, comincia a guastarsi, a diventar meno buono. Uomo buono è colui che, per quanto sia stato immeritevole, si avvia a diventar migliore. Tale concezione ci rende severi nel giudicar noi stessi e umani nel giudicar gli altri. Essa esclude quell'arroganza che sempre accompagna il giudizio fondato sul grado di approssimazione a un fine fisso.

In quarto luogo, il processo di crescenza, di miglioramento e di progresso diviene la cosa più importante, piuttosto che il risultato statico. Non la salute come un fine fissato una volta per tutte, ma il miglioramento che occorre nella salute — un processo continuo — rappresenta il fine e il bene. Il fine non è più un termine o un limite da raggiungere. Esso è l'attivo processo di trasformazione della situazione esistente. Non la perfezione come una meta finale, ma il processo incessante del perfezionarsi, del divenir maturo, dell'affinarsi, è l'aspirazione della vita. Onestà, industriosità, temperanza, giustizia, come salute, ricchezza e sapere, non sono beni da possedere come se esprimessero fini prefissi da raggiungere; ma son direzioni del mutamento nella qualità dell'esperienza. Lo sviluppo è il solo « fine » morale.

Benchè la portata di questa idea sul problema del male e sull'antitesi tra l'ottimismo e il pessimismo sia troppo vasta per essere discussa qui, può metter conto di darne un cenno superficiale. Il problema del male cessa di essere teologico e metafisico e viene inteso come un problema pratico di ridurre, alleviare, rimuovere per quanto è possibile, i mali della vita. La filosofia non ha più l'obbligo di escogitar metodi ingegnosi per provare che i mali sono solo apparenti e non reali, o per elaborare schemi intesi a escluderli, o peggio, a giustificarli. Essa acquista un altro obbligo: di contribuire, anche in umile misura, all'impiego di metodi che possono aiutarci nello scoprire i mali dell'umanità. Il pessimismo è una dottrina che paralizza. Nel dichiarare che il mondo è tutto cattivo, esso rende futile ogni sforzo per scoprire le cause sanabili di mali specifici e perciò distrugge alle radici ogni tentativo di ren-

dere il mondo migliore e più felice. L'ottimismo totale, ch'è stato la conseguenza del tentativo di eliminare il male, è, tuttavia, un incubo non minore.

Dopo tutto, l'ottimismo che dice che il mondo è già il migliore possibile tra tutti i mondi, potrebbe essere considerato come il più cinico dei pessimismi. Se è il migliore possibile, a che rassomiglierebbe un mondo che fosse fondamentalmente cattivo? Il « migliorismo » è la credenza che le condizioni specifiche esistenti in un dato momento, buone o cattive che siano comparativamente, possono in ogni caso esser migliorate. Esso incoraggia l'intelligenza a studiare i mezzi positivi del bene e gl'impedimenti alla loro realizzazione e a promuovere sforzi per il miglioramento delle condizioni. Esso suscita, a differenza dell'ottimismo, confidenza e speranza ragionevole. Infatti l'ottimismo, dichiarando che il bene è già realizzato nella realtà ultima, tende a farci dare una verniciatura sui mali che concretamente esistono. Esso diviene troppo prontamente il credo di coloro che vivono con facilità, tra gli agi, di coloro che hanno ottenuto tutti i riguardi dal mondo. Troppo pronti l'ottimismo fa gli uomini che lo professano ad esser insensibili e ciechi alle sofferenze dei meno fortunati, o a trovar la causa dei mali degli altri nei loro vizi personali. Esso coopera così col pessimismo, a dispetto dell'opposizione nominale tra i due, ad intorpidire la capacità di una comprensione simpatica e di un intelligente sforzo riformatore. Esso distoglie gli uomini dal mondo della relatività e del mutamento, verso la calma dell'assoluto e dell'eterno.

La portata di molti di questi mutamenti sull'atteggiamento morale ha il suo centro nell'idea della felicità. La felicità è stata spesso fatta oggetto del

disprezzo del moralista. Pure, il moralista più ascetico ha di solito restaurato l'idea della felicità sotto un altro nome, come quello di beatitudine. La bontà senza felicità, il valore e la virtù senza soddisfazione, i fini senza un consapevole godimento — sono cose praticamente intollerabili e teoreticamente contraditorie. La felicità non è, certo, un mero possesso, non è un conseguimento stabile. Una tale felicità o è quell'indegno egoismo che i moralisti hanno così severamente condannato, o è, anche se vien gabellata come beatitudine, un insipido tedio, un riposo millenaristico a sollievo da ogni lotta e fatica. Essa potrebbe soddisfare solo l'uomo più sdolcinato. La felicità si trova solo nella riuscita, ma riuscita significa riuscire, andare avanti, progredire. È un processo attivo, non un esito passivo. Conformemente, esso include il superare ostacoli, l'eliminar le fonti della deficienza e del male. La sensibilità e il godimento estetico sono gran parte di una felicità degna del nome. Ma l'apprezzamento estetico che è del tutto separato da un rinnovamento dello spirito, da una ricreazione della mente e da una purificazione delle emozioni è una cosa debole e malata, destinata a morire presto di esaurimento. Che il rinnovamento e la ricreazione vengano inconsapevolmente e senza intenzionalità, è ciò che li rende anche più genuini.

Nel complesso, l'utilitarismo ha segnato il punto più alto nel passaggio dalla teoria classica dei fini e dei beni a quella ch'è ora possibile. Esso ha avuto il merito di bandire le generalità vuote per fermarsi a ciò ch'è specifico e concreto; di subordinar la legge ai fini umani e non viceversa; d'insegnare che le istituzioni son fatte per l'uomo e non l'uomo per le istituzioni; di promuovere attivamente ogni

possibilità di riforme; di rendere il bene morale qualcosa di naturale, di umano, in contatto coi beni naturali della vita; di essersi opposto alla moralità sopramondana e ad altre moralità mondane. Sopra tutto, esso ha reso familiare all'immaginazione umana l'idea del benessere sociale come un criterio supremo. Ma esso era ancora dipendente in alcuni punti fondamentali dagli antichi modi di pensare. Esso non pose mai in quistione l'idea di un fine permanente, finale e supremo e si limitò solo a porre in dubbio le idee correnti sulla natura di questo fine: così il piacere e il più grande aggregato possibile di piaceri furono elevati alla posizione del fine permanente.

Da un tal punto di vista, le attività concrete e gl'interessi specifici non son considerati come validi per sè stessi, o come costituenti la felicità, ma come mezzi meramente esterni per ottenere il piacere. I fautori dell'antica tradizione potevano perciò facilmente accusare l'utilitarismo di rendere non solo la virtù, ma l'arte, la poesia, la religione, lo stato, meri strumenti servili per conseguire dei godimenti sensibili. Finchè il piacere era un risultato valutabile per sè stesso, indipendentemente dai processi attivi che concorrono a realizzarlo, la felicità era una cosa da possedere e conservare. Gl'istinti acquisitivi dell'uomo erano esagerati a detrimento di quelli creativi. La produzione aveva importanza non per l'intrinseco valore dell'inventare e dare nuova forma al mondo, ma perchè i suoi risultati esterni alimentano il piacere. Come ogni dottrina che eleva stabili fini e aspirazioni definitive, essa, col rendere il fine un oggetto di passivo possesso, faceva di tutte le operazioni attive dei meri strumenti. Il lavoro era un male inevitabile da ridurre al minimo.

La sicurezza del possesso era praticamente la cosa principale. I comodi e gli agi materiali erano magnificati in contrasto con le pene e i rischi della creazione sperimentale.

Queste deficienze, sotto certe condizioni determinate, avrebbero potuto restare meramente teoretiche. Ma la disposizione dei tempi e gl'interessi di coloro che propagavano le idee utilitaristiche, davano ad esse il potere di recar danno alla società. Malgrado che le nuove idee fossero efficaci nell'attaccare vecchi abusi sociali, v'erano nell'insegnamento degli elementi che operavano o sanzionavano nuovi abusi sociali. Lo zelo riformatore si dimostrava nella critica dei mali ereditati dal regime feudale: mali economici, legali e politici. Ma il nuovo ordine economico del capitalismo che sostituiva la feudalità portava con sè i suoi propri mali sociali, e taluni di questi l'utilitarismo tendeva a coprire o difendere. L'importanza data all'acquisizione e al possesso dei godimenti prendeva un colore sinistro, in connessione con lo smodato desiderio della ricchezza e dei godimenti che questa rende possibile.

Se l'utilitarismo non promosse attivamente il nuovo materialismo economico, non aveva però i mezzi per combatterlo. Il suo atteggiamento fondamentale, di subordinare l'attività produttiva al mero prodotto, era indirettamente favorevole alla causa di un gretto commercialismo. Malgrado il suo interesse per generali fini sociali, esso promosse un nuovo interesse di classe, quello della proprietà capitalistica, purchè la proprietà fosse ottenuta mediante libera competizione e non mediante favore governativo. L'importanza che Bentham attribuì alla conservazione tendeva a consacrare l'istituzione legale della proprietà privata, sol che alcuni abusi legali in rap-

porto con la sua acquisizione e il suo trasferimento fossero aboliti. *Beati possidentes* — purchè i possessi fossero stati ottenuti in accordo con le regole della competizione, senza cioè estranei favori da parte del governo. Così l'utilitarismo diede conferma intellettuale a tutte quelle tendenze che considerano gli «affari» non come mezzi in servizio della società e come facilitazioni allo sviluppo del potere creativo personale, ma come un modo di accumulare i mezzi di privati godimenti. L'etica utilitaristica offre così un cospicuo esempio del bisogno di ricostruzione filosofica, che questo libro vuol dimostrare. Fino a un certo punto, essa rifletteva il significato del pensiero e delle aspirazioni moderne. Ma era ancora legata, in alcune idee fondamentali, all'ordine stesso che credeva di aver lasciato alle sue spalle. L'idea di un fine unico e fisso, che sottostia alla varietà dei bisogni e degli atti umani, rendeva l'utilitarismo incapace di rappresentare adeguatamente lo spirito moderno. Esso pertanto doveva essere ricostruito, mediante l'emancipazione dai suoi elementi ereditari.

Aggiungiamo poche parole sul tema dell'educazione sol per accennare che il processo educativo fa tutt'uno col processo morale, in quanto quest'ultimo è un continuo passaggio dell'esperienza dal peggio al meglio. L'educazione è stata tradizionalmente considerata come una preparazione, come sapere, come acquisto di alcune cose perchè in seguito saranno utili. Il fine è remoto e l'educazione è un modo di prepararvisi, è un preliminare a qualcosa di più importante che verrà dopo. La fanciullezza è solo una preparazione alla vita matura, e questa a un'altra vita. Sempre il futuro e mai il presente è stato la cosa importante nell'educazione: acquisto di conoscenza e di abilità per un uso e godimento

futuro; formazione di abiti richiesti più tardi nella vita, negli affari, nella condizione di cittadino, nel lavoro scientifico.

L'educazione quindi è intesa come qualcosa di cui alcuni esseri umani hanno bisogno solo perchè dipendono da altri. Noi nasciamo ignoranti, inesperti, inabili, immaturi, e conseguentemente in uno stato di dipendenza sociale. L'istruzione, l'educazione, la disciplina morale, sono processi con cui l'uomo maturo, l'adulto, gradualmente solleva gl'impotenti al punto in cui possono far da sè. Il compito del fanciullo è di elevarsi all'indipendenza dell'età adulta per mezzo della guida di coloro che l'hanno già raggiunta. Così il processo dell'educazione, come affare principale della vita, cessa quando i giovani sono pervenuti a emanciparsi dalla dipendenza sociale.

Queste due idee, generalmente accolte, ma raramente ponderate, sono in antitesi con la concezione che lo sviluppo, o la ricostruzione continua della esperienza, è il solo fine. Se in qualunque periodo noi prendiamo una persona e troviamo che essa è ancora in via di crescere, vuol dire che allora l'educazione non è — se non a titolo di sottoprodotto — una preparazione a qualcosa che vien dopo. Ottener dal presente il grado e la specie di sviluppo di cui esso è capace, è educazione. Questa è una funzione costante, indipendente dall'età. Il meglio che si può dire intorno a qualunque processo speciale di educazione, come quello del periodo formalmente scolastico, è che esso rende i suoi soggetti capaci di ulteriore educazione: più sensibili alle condizioni dello sviluppo e più capaci di avvantaggiarsene. L'acquisto di abilità, il possesso di conoscenza, il conseguimento di cultura, non sono fini: sono segni di sviluppo e mezzi per continuarlo.

Il contrasto generalmente ammesso tra il periodo dell'educazione come un periodo di dipendenza sociale e quello della maturità come un periodo d'indipendenza sociale, è dannoso. Noi ripetiamo continuamente che l'uomo è un animale sociale e poi limitiamo il significato di questa asserzione al campo in cui la socialità sembra di solito meno evidente, alla politica. Il cuore della socialità dell'uomo è nell'educazione. L'idea dell'educazione come una preparazione e quella dell'età adulta come un limite fisso allo sviluppo sono due aspetti dello stesso dannoso errore. Se per l'adulto, non meno che per il giovane, si tratta di accrescere e sviluppare la propria esperienza, allora l'istruzione che proviene da uno stato di dipendenza sociale e quella che proviene da uno stato d'interdipendenza sono egualmente importanti per l'adulto e per il fanciullo. L'indipendenza morale per l'adulto significa arresto di crescenza, l'isolamento significa irrigidimento. Noi esageriamo la dipendenza intellettuale della fanciullezza, sì che i fanciulli sono tenuti troppo legati; ed esageriamo l'indipendenza dell'adulto da intimità di contatti e di comunicazione con altri. Quando l'identità del processo morale coi processi di sviluppo specifico sarà intesa al giusto valore, la più consapevole e formale educazione della fanciullezza apparirà come il mezzo più economico ed efficiente in servizio del progresso e della riorganizzazione sociale, e sarà anche evidente che la misura di tutte le istituzioni dell'età adulta è data dalla loro influenza nel promuovere una continua educazione. Governo, affari, arte, religione, tutte le istituzioni sociali hanno un significato, uno scopo. Questo scopo è di liberare e sviluppare le capacità degl'individui umani, senza riguardo alla razza, al

sesso, alla classe, o alla condizione economica. Il che coincide col dire che il criterio del loro valore è nell'estensione in cui riescono ad educare ogni individuo nella piena misura delle sue possibilità. La democrazia ha vari significati, ma se ha un significato morale, questo consiste nell'affermare che la misura suprema di tutte le istituzioni politiche ed economiche è nel contributo che esse danno allo sviluppo armonico di ogni membro della società.

VIII

La ricostruzione filosofica in quanto influisce sulla filosofia sociale.

Come può un mutamento filosofico influir seriamente sulla dottrina sociale? Per quanto concerne i fondamenti, pare che tutte le vedute e tutte le combinazioni siano state già formulate. La società è composta d'individui: nessuna filosofia, quali che siano le sue pretese alla novità, può porre in dubbio o alterare questo fatto ovvio e fondamentale. Di qui scaturiscono tre alternative: la società deve esistere nell'interesse degl'individui; o gl'individui debbono ricevere dalla società i loro fini e i loro modi di vivere; o la società e gl'individui sono correlativi, organici, l'uno in rapporto agli altri, richiedendo la società il servizio e la subordinazione degl'individui e al tempo stesso esistendo per servirli. Oltre queste tre vedute, nessun'altra sembra logicamente concepibile. Anzi, mentre ognuno di questi tre tipi include in sè più sottospecie e varietà, pure i mutamenti sembra che siano stati così ristretti tutt'intorno, che, al più, soltanto alcune variazioni di minore importanza sono ora possibili.

In modo particolare, sembra che la concezione « organica » risponda a tutte le obiezioni delle teorie

dell'estremo individualismo e dell'estremo socialismo, evitando gli errori tanto di Platone quanto di Bentham. Proprio perchè la società è composta di individui, può sembrare che gl'individui e i rapporti di associazione che li tengono uniti debbano essere di eguale importanza. Senza forti e competenti individui, i legami che formano la società non hanno nulla da legare. Fuori dell'associazione degli uni con gli altri, gl'individui sono isolati gli uni dagli altri e avvizziscono e deperiscono; o sono opposti gli uni agli altri, e i loro conflitti danneggiano lo sviluppo individuale. La legge, lo stato, la chiesa, la famiglia, l'amicizia, l'associazione industriale, queste ed altre istituzioni sono necessarie perchè gl'individui possano svilupparsi e realizzare le loro specifiche capacità e funzioni. Senza il loro aiuto ed appoggio, la vita umana è, come diceva Hobbes, brutale, solitaria, ripugnante.

Noi penetriamo nel cuore dell'argomento, dicendo che queste varie dottrine peccano di un comune difetto. Esse son tutte affidate alla logica dei concetti generali, sotto cui debbono esser sussunte le situazioni specifiche. Ciò di cui abbiamo bisogno è d'illuminare questo o quel gruppo d'individui, questo o quell'essere umano concreto, questa o quella speciale istituzione sociale. A una tale logica della ricerca, la logica tradizionalmente accettata sostituisce la discussione sul significato dei concetti e sulle loro reciproche relazioni dialettiche. La discussione procede considerando *lo* stato, *il* singolo, la natura delle istituzioni come tali, la società in genere.

Noi abbiamo bisogno di guida nel trattare dei dubbi particolari nella vita domestica e ci si danno delle dissertazioni sulla famiglia o delle affermazioni sulla santità della personalità umana. Noi abbiamo

bisogno di conoscere il valore dell'istituto della proprietà privata, nel modo ch'esso opera sotto condizione di tempo e luogo definiti. Ci si dà la risposta di Proudhon che la proprietà in generale è un furto, o quella di Hegel che la realizzazione del volere è il fine di tutte le istituzioni, e che la proprietà privata, come espressione del dominio della personalità sulla natura fisica, è un elemento necessario in tale realizzazione. Ambedue le risposte possono avere un certo rapporto con situazioni specifiche. Ma esse non sono formulate per ciò che possono aver di valido in connessione con speciali fenomeni storici. Esse sono risposte generali, che presumono di avere un significato universale che copre e domina tutti i particolari. Perciò esse non aiutano l'indagine, ma la chiudono. Non sono strumenti da usare e da sperimentare nella chiarificazione di concrete difficoltà sociali. Esse sono principii belli e fatti da imporre ai particolari per determinarne la natura. Ci si nomina *lo* stato, quando vogliamo saper qualcosa intorno a *uno* stato. Ma il sottinteso è che ciò che si dice intorno allo stato si applica a qualunque stato che possiamo desiderare di conoscere.

Nel trasferir la quistione dalle situazioni concrete alle definizioni e alle deduzioni concettuali, l'effetto, specialmente della teoria organica, è di fornir l'apparato di una giustificazione intellettuale dell'ordine stabilito. Coloro che più s'interessano al pratico progresso sociale e all'emancipazione dei gruppi dall'oppressione, hanno freddamente volto le spalle alla teoria organica. L'effetto, se non l'intenzione, dell'idealismo tedesco nelle sue applicazioni alla filosofia sociale, era di elevare un bastione in difesa dello *status quo* politico contro la marea delle idee radicali provenienti dalla Francia rivolu-

zionaria. Benchè Hegel affermasse esplicitamente che il fine degli stati e delle istituzioni è di promuovere la realizzazione della libertà di tutti, in effetto egli consacrò lo stato prussiano e l'assolutismo burocratico. Era accidentale questa tendenza apologetica, o nasceva dalla logica dei concetti impiegati?

È vera questa seconda ipotesi. Se noi parliamo dello stato e dell'individuo, piuttosto che di questa o quell'organizzazione politica e di questo o quel gruppo di bisognosi e sofferenti esseri umani, la tendenza è di trasferire l'influsso e il prestigio, il significato e il valore attribuiti ai concetti generali, nella situazione concreta, e così di dissimulare le deficienze di quest'ultima e il bisogno di serie riforme. Il significato che si ritrova nei concetti generali viene inoculato nei particolari che sono soggetti ad essi. Proprio così accade se facciamo anche una sola concessione alla logica degli universali rigidi, sotto cui debbono esser sussunti i particolari, per essere intesi e spiegati.

Ancora, la tendenza dal punto di vista organico è di ridurre al minimo il significato dei conflitti particolari. Se l'individuo e lo stato o un'istituzione sociale sono soltanto due aspetti della stessa realtà, e se essi sono già conciliati nel principio e nel concetto, il conflitto, in qualunque caso particolare, non può essere che apparente. Se, in teoria, l'individuo e lo stato sono reciprocamente necessari e si aiutano a vicenda, perchè prestar molta attenzione al fatto che in *questo* stato un intero gruppo d'individui soffre condizioni oppressive? In « realtà » i loro interessi non possono essere in conflitto con quelli dello stato a cui appartengono; l'opposizione è soltanto superficiale e casuale. Il capitale e il la-

voro non possono «realmente» essere in conflitto, perchè ciascuno è organicamente necessario all'altro, ed entrambi alla comunità organizzata, presa come un tutto. Non può esservi «realmente» nessun problema sessuale, perchè uomini e donne sono indispensabili gli uni alle altre ed allo stato. Ai suoi tempi, Aristotele potè facilmente usare la logica dei concetti generali superiori agl'individui per mostrare che l'istituzione della schiavitù fosse nell'interesse egualmente dello stato e della classe servile. Anche se l'intenzione non è di giustificare l'ordine esistente, l'effetto è di sviare l'attenzione da situazioni particolari. La logica razionalistica fece un tempo gli uomini incuranti dell'osservazione del concreto nella filosofia fisica. Essa ora opera in modo da deprimere e ritardare l'osservazione nel campo dei problemi sociali specifici. Il filosofo sociale, dimorando nella regione dei suoi concetti, risolve i problemi mostrando i rapporti delle idee, invece di aiutare gli uomini a risolvere problemi in concreto, somministrando loro delle ipotesi da usare e accertare in progetti di riforme.

Nondimeno, certo, le perturbazioni e i mali concreti restano. Essi non sono spazzati via dall'esistenza, sol perchè in teoria la società è organica. La regione delle difficoltà concrete, dove l'aiuto di un metodo intelligente per formular piani e tentare esperimenti è urgentemente richiesto, è precisamente quella dove l'intelligenza manca di operare. In questa regione del particolare e del concreto, gli uomini sono ricacciati verso il più crudo empirismo, verso un opportunismo miope e un contrasto di forze brute. In teoria, i particolari sono tutti armonicamente disposti; essi sono catalogati nelle loro classi e categorie appropriate, sono etichettati in modo che

ciascuno va in un apposito compartimento d'un sistematico casellario, contrassegnato col nome di scienza politica o sociologia. Ma, nella realtà empirica, essi restano così imbarazzanti, confusi e disorganizzati come erano prima. In tal modo, essi non son sottoposti neppure a un tentativo di metodo scientifico, ma alla cieca regola dell'indicazione col dito, della citazione dei precedenti, del vantaggio immediato, della levigatura superficiale, della forza coercitiva e delle ambizioni personali. Il mondo ancora sopravvive; in qualche modo perciò esso ha dovuto avanzare: — questo non può essere negato. Il metodo di giudicare lasciando libero campo all'errore e alla competizione degli egoismi ha prodotto molti miglioramenti. Ma la teoria sociale esiste nondimeno come un oggetto di lusso ozioso piuttosto che come un metodo capace d'indirizzare ricerche e disegni. Il vero ostacolo a una ricostruzione filosofica sta nel conflitto dei due metodi, l'uno che attende a una ricostruzione di situazioni particolari, l'altro a un perfezionamento di concetti generali sulle istituzioni, l'individualità, lo stato, la libertà, la legge, l'ordine, il progresso.

Si consideri il concetto dell'io individuale. La scuola individualistica inglese e francese nei secoli XVIII e XIX fu empirica nel suo intento. Essa fondava il proprio individualismo, filosoficamente parlando, sulla credenza che solo gl'individui sono reali, mentre le classi e le organizzazioni sono secondarie e derivate. Queste sono artificiali e gli individui sono naturali. In che modo allora si spiegano le censure a cui è stato sottoposto l'individualismo? Dire che la causa è che questa scuola trascurava i rapporti coi terzi che son parte della costituzione di ogni individuo, è vero fino a un certo punto,

ma sfortunatamente di rado questa affermazione va oltre il punto di quella totale giustificazione delle istituzioni che è stata criticata.

La reale difficoltà è che l'individuo è considerato come qualcosa di *dato*, qualcosa che già c'è. Conseguentemente egli può essere soltanto qualcosa a cui bisogna provvedere, i cui piaceri debbono essere estesi e i possessi moltiplicati. Quando l'individuo è preso come alcunchè di già dato, qualunque cosa possa essere fatta a lui o per lui può esser fatta solo per via di esterne impressioni e pertinenze: sensazioni di piacere e di dolore, comodità, possessioni. Ora è vero che tutti i congegni sociali, le leggi, le istituzioni sono fatte per l'uomo, piuttosto che l'uomo sia fatto per esse; che esse sono mezzi e agenti del benessere e del progresso umano. Ma non son mezzi per ottenere qualcosa in favore degl'individui, neppure la felicità. Sono invece mezzi per *creare* gl'individui. Solo sotto l'aspetto fisico dei corpi, che risultano separati ai sensi, l'individualità è un dato originario. In un senso sociale e morale l'individualità è qualcosa che dev'essere elaborata. Essa significa iniziativa, inventività, varietà di risorse, assunzione di responsabilità nella scelta delle credenze e della condotta. E questi non son doni, ma acquisizioni. E come acquisizioni, non sono assoluti ma relativi all'uso che se ne fa. E quest'uso varia con l'ambiente.

La portata di questa concezione emerge se si considera la fortuna dell'idea dell'interesse personale. Tutti i fautori della scuola empirica hanno accentuato questa idea. Essa era la sola forza capace di promuovere l'umanità. La virtù doveva essere raggiunta rendendo l'azione altruistica utile all'individuo; gl'istituti sociali dovevano essere riformati

in modo che l'egoismo e la considerazione altruistica potessero identificarsi. I moralisti della scuola opposta non ristavano dal segnalare i mali di qualunque teoria che riduce la scienza morale e quella politica a mezzi di calcolo dell'egoismo. Per conseguenza essi esclusero per intera l'idea dell'interesse come nociva alla morale. L'effetto di questa reazione fu di rafforzare la causa dell'autorità e dell'oscurantismo politico. Quando il gioco dell'interesse è eliminato, cosa mai resta? Quali forze realmente motrici possono essere trovate? Coloro che identificavano l'io con qualcosa di bell'e fatto e il suo interesse con l'acquisizione del piacere e del profitto usarono i più efficaci mezzi escogitabili per riconfermare la logica delle concezioni astratte della legge, della giustizia, della sovranità, della libertà, ecc. — tutte quelle vaghe idee generali che per la loro apparente rigidezza possono esser manipolate da qualunque politico astuto allo scopo di dissimulare i propri disegni e di dare alla causa peggiore l'apparenza della migliore. Gl'interessi sono specifici e dinamici; essi sono i termini naturali di qualunque pensiero sociale concreto. Ma essi son condannati senza appello quando sono identificati con gli oggetti di un gretto egoismo. Essi possono essere usati come termini vitali solo quando l'io è considerato nel suo sviluppo e l'interesse come un nome per qualunque cosa possa influire nel promuovere il suo movimento.

La stessa logica si applica alla vecchia controversia se le riforme debbano muovere dall'individuo o dalle istituzioni. Quando l'io è considerato come qualcosa di completo in sè, allora si può subito argomentare che solo gl'interni mutamenti morali hanno importanza in una generale riforma. I mutamenti istituzionali appaiono come meramente esterni.

Essi possono aggiungere opportunità e agi alla vita, ma non possono produrre miglioramenti morali. Il risultato è di scaricare il peso del miglioramento sociale sul libero volere nella sua forma più impossibile. Anzi, s'incoraggia la passività sociale ed economica. Gl'individui sono condotti a concentrare la loro introspezione morale sui propri vizi e sulle proprie virtù e a trascurare il carattere dell'ambiente. La morale si segrega da ogni attivo rapporto con le particolari condizioni economiche e politiche. Perfezioniamoci nell'interno, e a tempo debito verranno i mutamenti nella società: tale è l'insegnamento. E mentre i santi si affaticano nel lavoro introspettivo, i grandi peccatori corrono pel mondo. Ma quando la soggettività è intesa come un attivo processo, si vede anche che le modificazioni sociali sono i soli mezzi per creare delle personalità nuove. Le istituzioni sono considerate nel loro aspetto educativo: con riferimento ai tipi d'individui ch'esse promuovono. L'interesse nel miglioramento morale dell'individuo e l'interesse sociale nella riforma oggettiva delle condizioni economiche e politiche sono identificati. E la ricerca del significato degl'istituti sociali riceve punti e indirizzi definiti. Noi siamo condotti a chiedere quale può essere il potere specifico d'incitamento, di miglioramento, di educazione, che ogni particolare istituto sociale possiede. La separazione antica tra politica e morale è abolita alle sue radici.

Per conseguenza, noi non possiamo esser paghi dell'affermazione che la società e lo stato hanno un carattere organico rispetto agl'individui. Si tratta di indagare le cause particolari. Quale precisa reazione provoca questo istituto sociale, politico ed economico, e quale effetto ha sull'atteggiamento di coloro

che vi sono impegnati? Libera esso le capacità? E in quale estensione? E a vantaggio di pochi, con depressione corrispondente di altri, o in una estensione equa per tutti? La capacità che vien liberata è indirizzata anche in maniera coerente, in modo che diviene un potere, o la sua manifestazione è spasmodica e capricciosa? Poichè le risposte sono di specie indefinitamente diverse, queste ricerche debbono essere particolareggiate e specifiche. Son resi i sensi dell'uomo più raffinati e pronti, o più ottusi e stupidi da questa o da quella forma di organizzazione sociale? Vengono le loro menti educate in modo che le mani son rese più abili ed esperte? È risvegliata o assopita la curiosità? Qual'è la qualità di essa: è meramente estetica, limitata alle forme e alle superfici delle cose, o è anche uno sforzo intellettuale per penetrarne il significato? Quistioni come queste (ed altre più semplici sulle qualità convenzionalmente classificate tra le morali) diventano i punti di partenza di ricerche su ogni istituto sociale, quando vien riconosciuto che l'individualità non è data originariamente, ma è creata sotto l'influenza delle vite associate. Come l'utilitarismo, la dottrina sottopone ogni forma di organizzazione a un continuo esame e a una continua critica. Ma, invece di condurci a chiedere qual'è la sua efficacia nel procurar pene e piaceri a individui già formati, essa ricerca qual'è la sua efficacia nel liberare le capacità specifiche e nel coordinarle in poteri attivi. Quali specie d'individui vengono create?

La dispersione di energia mentale dovuta alla maniera d'intraprender discussioni di materie sociali in termini di generalità concettuali è stupefacente. Non farebbero molta strada il biologo e il medico se, trattandosi di considerare il tema della respirazione,

si limitassero a ballottarsi avanti e indietro i concetti di organo e di organismo; se, per esempio, una scuola pensasse che la respirazione possa essere conosciuta e intesa insistendo sul fatto che essa avviene in un corpo individuale e che perciò è un fenomeno « individuale », mentre una scuola opposta insistesse nel dire che è semplicemente una funzione in rapporto organico con altre, e che perciò può essere conosciuta o intesa solo in rapporto ad altre funzioni, prese in un senso egualmente generale e totale. Ogni proposizione è egualmente vera e ugualmente futile. Occorrono invece ricerche specifiche su di una quantità di strutture ed interazioni specifiche. Non solo la ripetizione in tono solenne delle categorie dell'individuo e dell'organismo o della società non promuove queste ricerche definite e particolareggiate, ma le ostacola. Essa trattiene il pensiero tra generalità pompose e sonore, dove la controversia è inevitabile, e nel tempo stesso non conduce a una soluzione. È vero certamente, che se le cellule non fossero in una vitale interazione l'una con l'altra, non potrebbero nè venire in conflitto nè cooperare. Ma il fatto dell'esistenza di un gruppo « organico » sociale, invece di rispondere a qualunque quistione, contrassegna semplicemente il fatto che certe quistioni esistono: e cioè, quali conflitti e quali cooperazioni si presentano, e quali sono le loro specifiche cause e conseguenze? Ma, a causa della persistenza, nella filosofia sociale, di quell'ordine d'idee che è stato escluso dalla filosofia naturale, anche i sociologi prendono il conflitto e la cooperazione come categorie generali su cui pretendono fondare la loro scienza, e ricorrono ai fatti empirici solo a titolo di esempi. Per regola, il loro « problema » principale è puramente dialettico, dissimulato da una densa imbottitura di citazioni

empiriche antropologiche e storiche: come s'uniscono gl'individui per formar la società? Come sono socialmente regolati? E tale problema è da noi chiamato dialettico, proprio perchè sorge da concezioni precedenti su ciò ch'è «individuale» e ciò ch'è «sociale».

Ora, come l'«individuale» non è una cosa, ma un termine che copre l'immensa varietà di specifiche reazioni, abitudini, disposizioni e potenze della natura umana, che sono evocate e confermate sotto l'influenza della vita sociale, lo stesso si può dire del termine «sociale». La società è una parola sola, ma un'infinita molteplicità di cose. Essa copre tutti i modi in cui, associandosi tra loro, gli uomini si partecipano le loro esperienze e edificano comuni interessi e aspirazioni: bande di delinquenti, scuole per scassinatori, tribù, combriccole sociali, associazioni operaie, società commerciali, villaggi e alleanze internazionali. Il nuovo metodo si realizza col sostituire questi fatti specifici, mutevoli e relativi (relativi ai problemi e agli scopi, non già relativi in un senso metafisico) alla manipolazione solenne di concetti generali.

È strano, ma la concezione corrente dello stato fa proprio al caso nostro. Sotto una diretta influenza dell'ordine classico delle specie fisse, disposte in ordine gerarchico, s'è svolto il tentativo della filosofia politica tedesca nel secolo XIX di elencare un certo numero d'istituzioni, avente ciascuna il suo significato essenziale e immutevole, e di disporle in un ordine di «evoluzione» che corrisponde alla dignità e al grado dei rispettivi significati. Lo stato nazionale fu posto così al vertice, come il complemento e il culmine, e quindi anche come la base, di tutte le altre istituzioni.

Hegel è uno degli esempi che più colpiscono di questo procedimento, ma che è lungi dall'essere isolato. Molti che hanno aspramente polemizzato con lui, si son poi, di fatto, distaccati da lui solo nei particolari dell'« evoluzione » o sul significato specifico da attribuire, come a concetti essenziali, ad alcune delle istituzioni enumerate. La disputa è stata più aspra, sol perchè le premesse fondamentali erano identiche. Particolarmente, molte scuole speculative, pur differendo più ampiamente nel metodo e nella conclusione, si sono accordate con Hegel nel dare allo stato una posizione culminante. Forse esse non sono andate cosí lontane come Hegel nel considerare come unico significato della storia l'evoluzione degli stati territoriali nazionali, ciascuno dei quali incorpora più che la precedente forma il concetto dello Stato, e per conseguenza la rimuove, finchè si arriva al trionfo dell'evoluzione storica, allo stato prussiano. Ma esse non pongono in dubbio la posizione unica e suprema dello stato nella gerarchia sociale. Anzi, quella concezione s'è irrigidita in un domma indiscutibile, sotto il titolo di sovranità.

Non si può dubitare del *rôle* straordinariamente importante avuto dal moderno stato territoriale nazionale. La formazione di siffatti stati ha costituito il centro della storia politica moderna. La Francia, la Gran Bretagna, la Spagna, furono i primi popoli a raggiungere un'organizzazione nazionale, ma nel secolo XIX il loro esempio fu seguito dal Giappone, dalla Germania e dall'Italia, per non parlare di un gran numero di stati minori, come la Grecia, la Serbia, la Bulgaria, ecc. Come ognuno sa, uno degli elementi più importanti della recente guerra mondiale fu la lotta per portare a termine il movimento nazionale, che ha avuto per effetto di elevare a stati indipen-

denti la Boemia, la Polonia, ecc. e al grado di pretendenti l'Armenia, la Palestina, ecc.

La lotta per la supremazia dello stato sulle altre forme di organizzazione era diretta contro il potere delle circoscrizioni minori, delle province, dei principati, contro la dispersione del potere tra signori feudali e, in alcuni paesi, contro le pretese di un potentato ecclesiastico. Lo stato rappresenta il culmine importante di un grande movimento di integrazione e di consolidazione, che ha avuto luogo negli ultimi pochi secoli, e che è stato immensamente accelerato dalle forze accentratrici e unificatrici del vapore e dell'elettricità. Naturalmente, come era inevitabile, gli studiosi di scienze politiche si sono preoccupati di questo grande fenomeno storico e le loro attività intellettuali si son rivolte alla formulazione sistematica di esso. Poichè la tendenza del moto contemporaneo era verso la fondazione dello stato unitario contro l'inerzia dei gruppi sociali minori e contro le ambizioni di poteri rivali, la teoria politica sviluppò il domma della sovranità dello stato nazionale, all'interno e all'esterno.

Ma, appena l'opera d'integramento e di consolidazione raggiunge il suo punto culminante, sorge tuttavia la quistione, se lo stato nazionale, una volta ch'è fermamente stabilito e non lotta più contro forti nemici, non è proprio uno strumento per promuovere e proteggere altre e più volontarie forme di associazione, piuttosto che un fine supremo in sè. Due fatti contemporanei possono essere segnalati, a sostegno di una risposta affermativa. Di pari passo con lo sviluppo di una più ampia, inclusiva e organizzata formazione dello stato è proceduta l'emancipazione degl'individui dalle restrizioni e dalle servitù precedentemente imposte dal costume e dal regime delle

classi. Ma gl'individui, liberati dai legami esterni e coercitivi, non son rimasti isolati. Le molecole sociali si son subito ricomposte in nuove associazioni e organizzazioni. Le associazioni obbligatorie sono state sostituite da altre volontarie; le organizzazioni rigide da quelle che erano più adattabili alla scelta e agli scopi umani — cioè più mutevoli a volontà. Ciò che da un lato rassomiglia a un movimento verso l'individualismo, in realtà è un movimento verso la moltiplicazione di tutte le specie e varietà di associazioni: partiti politici, corporazioni industriali, organizzazioni scientifiche e artistiche, unioni operaie, chiese, scuole, *clubs* e società innumerevoli, per coltivare tutti gl'interessi immaginabili che gli uomini hanno in comune. A misura che esse si sviluppano in numero e in importanza, lo stato tende di più in più a diventare un regolatore e un moderatore tra di esse, col definire i limiti della loro azione, col prevenirne e comporne i conflitti.

La sua «supremazia» si avvicina a quella del direttore di un'orchestra, che non fa musica, ma armonizza le attività di coloro che, nel produrla, fanno cosa che ha valore per sè stessa. Lo stato resta sempre di massima importanza, ma la sua importanza consiste di più in più nel promuovere e nel coordinare le attività delle associazioni volontarie. Solo nominalmente esso è, in qualunque comunità moderna, il fine pel quale esistono tutte le altre società ed organizzazioni. Gli aggruppamenti intesi a promuovere i vari beni di cui gli uomini partecipano son diventate i veri nuclei sociali. Essi occupano il posto che la teoria tradizionale reclamava o per gli individui meramente isolati, o per la suprema e unica organizzazione politica. Il pluralismo è bene ordinato nella presente pratica politica ed

esige una modificazione della teoria gerarchica e monistica. Ogni combinazione di forze umane che aggiunge il proprio contributo di valore alla vita ha, per questa ragione, il proprio valore unico e finale. Essa non può essere degradata a un mezzo per glorificare lo stato. Una ragione per l'accresciuta demoralizzazione prodotta dalla guerra è che essa costringe lo stato ad assumere una posizione anormalmente suprema.

L'altro fatto concreto è l'opposizione tra la pretesa a una sovranità indipendente a favore dello stato territoriale nazionale e lo sviluppo degl'interessi internazionali e di quelli che sono stati giustamente chiamati trans-nazionali. Il bene e il male di qualunque stato moderno son connessi con quelli degli altri. Debolezza, disordine, falsi principii da parte di qualunque stato, non son rinchiusi nei suoi confini, ma si diffondono e infettano altri stati. Lo stesso si può dire dei progressi economici, artistici e scientifici. Anzi, le associazioni volontarie di cui s'è or ora parlato non coincidono coi confini politici. Associazioni di matematici, chimici, astronomi, corporazioni di affari, organizzazioni operaie, chiese, sono trans-nazionali, perchè gl'interessi che rappresentano sono mondiali. Lungo queste vie, l'internazionalismo non è un'aspirazione ma un fatto, non un sentimento ideale ma una forza. Ora questi interessi sono interrotti e tagliati fuori dalla dottrina tradizionale della sovranità nazionale esclusiva. Il credito di questa dottrina o dogma costituisce la più salda barriera contro l'effettiva formazione di una mente internazionale che, essa sola, s'accorda con le forze in movimento del lavoro, del commercio, della scienza, dell'arte e della religione d'oggi.

La società, come è stato detto, è una molteplicità

di associazioni, non un'organizzazione singola. Essa significa associazione, significa concorso nelle comunicazioni e nell'azione per meglio realizzare qualunque forma di esperienza, che è accresciuta e confermata col venir condivisa. Perciò vi sono tante associazioni quanti beni sono capaci di incremento col fatto di comunicarsi e di parteciparsi scambievolmente. E questi sono letteralmente indefiniti nel loro numero. Anzi, la capacità di sopportare la pubblicità e la comunicazione è il segno decisivo se un preteso bene sia genuino o spurio. I moralisti hanno sempre insistito sul fatto che il bene è universale, oggettivo e non privato e particolare. Ma troppo spesso, come Platone, essi si sono accontentati di una universalità metafisica, o, come Kant, di una universalità logica. La comunicazione, la partecipazione sono i soli modi attuali di universalizzare la legge e il fine morale. Noi abbiamo precedentemente insistito sul carattere unico di ogni bene intrinseco. Ma la controparte di questa proposizione è che un bene si può dire consapevolmente realizzato non quando consta di sensazioni transitorie o di privati appetiti, ma quando si può partecipare e comunicare, cioè quando è pubblico, sociale. Anche l'eremita si accomuna con dèi e con spiriti; anche il misero ama la compagnia; e l'egoismo più eccessivo include un seguito o un qualche socio per condividere il conseguito bene. L'universalizzazione significa socializzazione, estensione dell'area e della serie di coloro che partecipano a un bene.

Il crescente riconoscimento che i beni esistono e persistono solo col comunicarsi e che l'associazione è il mezzo di questa partecipazione, sta alla base del sentimento moderno di umanità e di democrazia. È qui il sale che preserva ogni altruismo e filan-

tropia, che altrimenti finirebbero col degenerare in una condiscendenza o in una interferenza morale, pretendente a regolare gli affari degli altri col pretesto di fare il loro bene, o di attribuir loro qualche diritto come se fosse un dono caritatevole. Di qui segue che l'organizzazione non è mai un fine a sè stessa, ma è un mezzo per promuovere lo spirito associativo, per moltiplicare gli effettivi punti di contatto tra gli uomini, per dirigere i loro rapporti verso i modi più fruttuosi.

La tendenza a trattare l'organizzazione come un fine a sè è responsabile di tutte le esagerate dottrine che subordinano gli individui a un istituto cui è dato il nobile nome di società. La società è il processo di associazione indirizzato in modo che quelle esperienze, idee, emozioni, valori, sono trasmesse e rese comuni. A questo processo attivo si può realmente dire che l'individuo e con esso gl'istituti organici sono subordinati. L'individuo è subordinato, perchè, eccetto che nella e per la comunicazione dell'esperienza con gli altri, resta muto, meramente senziente, bruto animale. Solo associandosi con altri egli diviene un centro cosciente di esperienza. L'organizzazione, a cui la teoria tradizionale generalmente si riferisce col nome di Società o Stato, è subordinata anch'essa, perchè diviene statica, rigida, istituzionalizzata, ogni qualvolta non è usata per facilitare e arricchire i contatti degli esseri umani l'uno con l'altro.

L'annosa controversia tra i diritti e i doveri, la legge e la libertà, è un'altra espressione della lotta tra l'Individuo e la Società come concetti rigidi. La libertà per un individuo significa sviluppo, rapido mutamento quando una modificazione è richiesta. Significa un processo attivo, di liberazione delle capacità da qualunque cosa le ostacoli. Ma, poichè la

società può svilupparsi solo quando nuove risorse sono poste a sua disposizione, è assurdo supporre che la libertà abbia significato positivo per l'individualità e significato negativo per gl'interessi sociali. La società è forte, stabile contro la contingenza, solo quando tutti i suoi membri possono funzionare fino al limite della loro capacità. Tale funzionamento non può essere attuato senza consentire un libero margine di esperimento oltre i limiti del costume stabilito e sanzionato. Una certa quantità di aperta confusione e d'irregolarità è giusto che accompagni la concessione di quel margine di libertà, senza cui nessuna capacità può rivelarsi. Ma da un punto di vista sociale, come da un punto di vista scientifico, l'importanza non è di evitare gli errori, ma di fare che essi abbiano luogo sotto tali condizioni che possano essere utilizzati per accrescere l'intelligenza nel futuro.

Se la filosofia sociale liberale inglese, fedele allo spirito del suo empirismo atomistico, tendeva a fare della libertà e dell'esercizio di diritti dei fini in sè, il rimedio non è da cercare ricorrendo a una filosofia delle obbligazioni fisse e della legge autoritaria, come quella creata dal pensiero politico tedesco. Quest'ultima, come gli eventi hanno dimostrato, è dannosa per la sua implicita minaccia alla libera auto-determinazione di altri gruppi sociali. Ma essa è anche debole internamente, quando è sottoposta a una prova decisiva. Nella sua ostilità al libero esperimento e al potere di scelta dell'individuo negli affari sociali, essa limita la capacità di molti o della maggior parte degl'individui a partecipare effettivamente alle operazioni sociali, e perciò priva la società del pieno contributo di tutti i suoi membri. La migliore garenzia dell'efficienza e del potere col-

lettivo è la liberazione e l'impiego delle svariate capacità degl'individui in fatto d'iniziativa, inventività, precisione, rigore e tenacia. La personalità dev'essere educata, e non può essere educata confinando le sue operazioni alle cose tecniche e specializzate o ai rapporti meno importanti della vita. Una piena educazione si ha solo quando v'è una partecipazione responsabile di ogni persona, proporzionata alla sua capacità, nel dar forma alle aspirazioni e ai modi di governarsi dei gruppi sociali ai quali egli appartiene. Questo fatto fissa il significato della democrazia. Essa non può essere concepita come cosa settaria o dipendente dalla razza, nè come la consacrazione di una qualche forma di governo che ha già ottenuto sanzione costituzionale. Essa è soltanto un nome per indicare che la natura umana è sviluppata solo quando i suoi elementi partecipano a indirizzare le cose comuni, a causa delle quali uomini e donne formano gruppi — famiglie, compagnie industriali, governi, chiese, associazioni scientifiche, e così via. Questo principio si regge tanto se si tratta di una forma di associazione come l'industria e il commercio, quanto se si tratta di governo. L'identificazione della democrazia con la democrazia politica, che è responsabile della maggior parte dei suoi insuccessi, è tuttavia fondata sulle idee tradizionali che considerano l'individuo e lo stato come entità bell'e fatte in sè stesse.

Non appena le nuove idee troveranno espressione adeguata nella vita sociale, esse saranno assorbite in un sottosuolo morale, e le idee e le credenze stesse saranno approfondite e inconsapevolmente trasmesse e confermate. Esse daranno un colorito all'immaginazione e una tempra ai desideri e agli affetti. Esse non formeranno un complesso di idee

da esporre, da razionare e da appoggiare con argomenti, ma saranno una maniera spontanea di veder la vita. Allora assumeranno un valore religioso. Lo spirito sarà rivivificato perchè sarà in armonia con le indiscusse credenze scientifiche dell'uomo e con le loro ordinarie attività sociali. L'uomo non sarà obbligato a menare una vita timida, mezzo nascosta, che ha sempre bisogno di giustificarsi, perchè legata a idee scientifiche e credenze sociali che sono continuamente divorate e annientate. Ma specialmente le idee e le credenze stesse saranno rese più profonde, perchè nutrite spontaneamente dal sentimento e tradotte nella visione della fantasia e dell'arte, mentre ora son sostenute da uno sforzo più o meno conscio, da riflessione deliberata, dall'opera del pensiero. Esse sono tecniche e astratte, appunto perchè non sono ancora rese familiari dall'immaginazione e dal sentimento.

Noi cominciammo col segnalare che la filosofia europea sorse quando nuovi metodi intellettuali e risultati scientifici si distaccarono dalle tradizioni sociali che avevano consolidato e incorporato i frutti di un sentimento e di una fantasia spontanei. Segnalammo che la filosofia aveva concepito fin d'allora il problema di adattare il secco, sottile e magro punto di vista scientifico al corpo, ostinatamente persistente, delle calde e abbondanti credenze immaginarie. Le concezioni della possibilità, del progresso, del libero movimento e delle opportunità infinitamente variate sono state suggerite dalla scienza moderna. Ma, perchè non hanno scacciato dall'immaginazione l'eredità di ciò ch'è immutevole e ordinato e sistemato una volta per tutte, le idee del meccanismo e della materia graveranno come un peso morto sui sentimenti, e paralizzeranno la reli-

gione e deformeranno l'arte. Quando la liberazione delle capacità umane non sembrerà più una minaccia per l'organizzazione e per le istituzioni stabilite, non sembrerà qualcosa che non può essere praticamente evitata e che pure è una minaccia per la conservazione dei più preziosi valori del passato; quando la liberazione delle capacità umane potrà operare come una forza socialmente creativa, allora l'arte non sarà un lusso, una straniera rispetto alle occupazioni quotidiane per farsi una vita. Farsi una vita nel senso economico equivarrà a farsi una vita che è degna d'esser vissuta. E quando la forza emotiva — la forza mistica, si potrebbe dire — di comunicazione, di una vita e di un'esperienza che quasi per miracolo si partecipano, sarà spontaneamente sentita, la durezza e la crudezza della vita contemporanea saranno come tuffate in una luce « che non fu ancor mai veduta sulla terra e sul mare ».

La poesia, l'arte, la religione, sono cose preziose. Esse non possono essere conservate soffermandosi nel passato e desiderando vanamente di restaurare quel che il movimento degli eventi ha distrutto, nella scienza, nell'industria e nella politica. Esse sono un'efflorescenza di pensieri e di sentimenti che inconsapevolmente si accentra in un atteggiamento dell'immaginazione, come risultato di migliaia e migliaia di episodi e contatti quotidiani. Esse non possono esser comandate a esistere o costrette a nascere. Il vento dello spirito soffia dove vuole e il regno di Dio è tal cosa che non viene in modo osservabile. Ma, mentre è impossibile conservare e riacquistare per volere deliberato antiche fonti di religione e di arte che sono state screditate, è possibile affrettare lo sviluppo delle fonti vitali di una religione e di un'arte che sono ancora da venire. Non certo con

un'azione direttamente intesa alla loro produzione, ma col sostituire la fede nelle attive tendenze contemporanee alla paura e al disgusto per esse, e con l'indirizzare coraggiosamente l'intelligenza dovunque i movimenti sociali e scientifici ci menano. Oggi noi siamo deboli nelle cose ideali, perchè l'intelligenza è distaccata dall'aspirazione. La mera forza delle circostanze ci spinge avanti nei particolari quotidiani delle nostre credenze e dei nostri atti, ma i nostri più profondi pensieri e sentimenti si volgono indietro. Quando la filosofia collaborerà col corso degli eventi e renderà chiaro e coerente il significato dei particolari quotidiani, la scienza e il costume si compenetreranno, la pratica e l'immaginazione si uniranno insieme. La poesia e il sentimento religioso saranno gli spontanei fiori della vita. Promuovere questa articolazione e rivelazione del significato del corso continuo degli eventi è il compito e il problema della filosofia in tempi di transizione.